الحقيقةُ والمجازُ عندَ علماءِ أصولِ الفقهِ

أبو حامدٍ الغزاليّ نموذجًا

للطّالب:

"عربيّ حجازيّ" فاروق عربيّ حجازيّ

رسالة جامعيّة مقدّمة

استكمالًا لمتطلبات الحصول على درجة ماجستير اللُّغة العربيّة

في

جامعة البترا

عمّان – الأردن

حزيران – ٢٠١٤

نوقشتْ هذه الرّسالةُ وأُجيزتْ بتاريخ ٢٣/ ٦ /٢٠١٤م.

أعضاء لجنة المناقشة: التّوقيع

الدّكتور خالد عبد الرّؤوف الجبر مشرفا

الأستاذ الدّكتور محمّد حسن عوّاد

الأستاذ الدّكتور أحمد الخطيب

الدّكتور عاطف كنعان

إهـداء

قد تكون بساطة هذا العمل ملجمةً للقلم عن الجريان بكلمات تستحقونـها، ولكنّه جهدي وطاقتـي!

إلى مَن رعت وحضنَتْ وسهرتْ ليالي متغايرة الألوان، وما زالت عيونـها ترقبُ رعايةً، وقلبُها يخفقُ حنانًا، إلى أمّي.

إلى من تحمّلوا بعثرةَ أوراقي وانشغالي بها عنهم، وصبروا على حاجاتِهم طلبًا لحاجاتي، إلى مَن أحسنوا صحبتي، إلى زوجي وأبنائي.

شكر

"لا يَشْكُرُ اللهَ مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ"

كثير هم مَن أحاطوني بدعمهم سواء بدعمٍ معنويّ أو علميّ، والشكّر كلّ الشّكر لهم جميعا، وأخصّ بالشّكر ابتداء أستاذي الدّكتور خالد عبد الرّؤوف الجبر على رعايته المتواصلة لهذه الدّراسة، والذي ما فتئَ يقرأُ ويرشد ويوجّه حتّى جعل هذا العمل يقف على سوقه، والشّكر الموصول إلى لجنة المناقشة الذين قرأوا ووجّهوا وصوّبوا وأغنَوا، الأستاذ الدّكتور محمّد عوّاد، والأستاذ الدّكتور أحمد الخطيب، والدّكتور عاطف كنعان.

وأخصّ كذلك أستاذي الدّكتور جعفر عبابنة الذي ما بخلَ عليّ بنصحهِ الدّائم المتواصل وإرشاداته البنّاءة، والذي لم يملَّ من كثرة أسئلتي له، واسترشادي به، كما أشكر الدّكتور يوسف بني ياسين، والدّكتور إبراهيم حسين خليل، والدّكتور هارون الربابعة، ولستُ أنسى شيخي الأستاذ مثقال أبا بشير، والأستاذ المهندس محمّد برهان كِفَاءَ القراءة وتقديم التّوجيه والنّصح، ففي الحديث: "إِذَا قَالَ رَجُلٌ لأَخِيهِ: جَزَاكَ اللهُ خَيْرًا فَقَدْ أَبْلَغَ فِي الثَّنَاءِ".

عربي حجازي

المحتويات:

ملخّص

الحقيقة والمجاز عند علماء أصول الفقه

أبو حامد الغزالي نموذجا

إعداد:

عربيّ حجازيّ فاروق عربيّ حجازيّ

المشرف:

الدّكتور خالد عبد الرّؤوف الجبر

تدرس الرّسالةُ بابَ الحقيقةِ والمجاز من حيثُ ثبوتُه ووقوعه في كلام العرب والقرآن، وتُناقشُ حدَّه عند اللُّغويين والبلاغيين والأصوليين، وتحشدُ مجموعة من الأدلّة على وقوعِه وذلك للرّدّ على منكريه، وتبيّنُ مواقفَ العلماءِ منه، ضمن محاوره وأركانه ليصحّ النّقل، وذلك بتوافر العلاقة والقرينة اللتين تسوِّغان النّقل إذا احتيج إليه. وتركّزُ الدّراسةُ على دوران الباب في مباحثِ اللُّغة في أصول الفقه عند أبي حامد الغزاليّ، بعد بيان علاقة اللَّفظ بالمعنى، وموقف أبي حامد من القياس في اللُّغة، والنّظر في ما لا يدخله باب الحقيقة والمجاز، وكيف تعامل العلماءُ عند تنازعِ الحقائق مع بعضها من جهة، ومع المجاز من جهة أخرى، وكيف توّزعت أبواب اللُّغة على باب

الحقيقة والمجاز، فالمحكم والنّصّ والمشترك استقرّت جميعها في قسم الحقيقة، والمتشابه والظّاهر والمؤوّل في قسم المجاز، ونقفُ معه لبيان أثر الباب في مواقفه من أبواب العقيدة والفقه وأصوله. وقد اتّخذت الرّسالة علمَ أصولِ الفقه ميدانا للدّرسِ، لبيان أهمّيّةِ الباب وكثرةِ دورانِهِ في الأصول، وذلك بعد توطئة للباب في اللُّغة والبلاغة وأصول الفقه، وتُناقشُ الرّسالةُ مسألةَ الواضعِ الأوّل للُّغة، أهوَ اللهُ أم الإنسان.

مقدّمة:

الحمدُ لله الذي ضَرَبَ "مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا"، و"كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ"[١]. الحمدُ لله الذي يجبُ على حامدِه حمدٌ، الحمدُ لله معلّم الإنس من قبلُ ومن بعدُ، الحمد لله لا شبيه له ولا ندٌّ. الحمدُ لله مُنزلِ القرآنِ المُبينِ على رسوله النّبيّ الأمّيّ الأمين، فملأَ قلبَه بالفرقان، وعلّمهُ فصيحَ البيان، وأجرى لسانَه بمعجز الإنسِ والجانّ، فكان خلقهُ القرآنَ، وما عُلّمَ الشعرَ، وما كان ينبغي له.

ورضي الله عن آله وأصحابه كرام الجَنان واللِّسان، مناطِ إعجازِ القرآن، أدركَت عقولُهم تفرّدَه، واطمأنّت قلوبُهم بذكره، واستسلمت جوارحُهم لحُكمِه. أمّا بعدُ: فإنَّ باب الحقيقة والمجاز بابٌ عريق شائع حاضر في أكثر أبواب اللُّغة، إذ يقعُ في دلالة المفرد والتّركيب، وفي البِنَى الصّرفيّة، والإسناد والإعراب في النّحو[٢]؛ فضلاً عن أصالتِه في أبوابِ علمِ البيانِ والمعاني من البلاغة العربيّة.

---

[١] سورة إبراهيم، الآيات ٢٤-٢٦.

[٢] وقد قيل بوقوع المجاز في الحرف، حيث جاء في حاشية الكوكب الدّريّ: "إذا قال السّيدُ: إذا مِتُّ فشئتُ، أي: بالفاء وضمّ التّاء من شئت، فأنتَ حُرٌّ، فإنّه لغوٌ لاستحالة مشيئته بعد الموت حينئذٍ، فيفوتُ التّرتيب، كذا ذكره الرّافعيّ في أثناء التّدبير، ولقائل إذا تعذّرت الحقيقة فلمَ لا تحمله على المجاز، وهو استعمال الفاء موضع الواو وحينئذ تعتبر المشيئة قبل الموت؟". الإسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم، (ت٧٧٢هـ/١٣٧٠م)، الكوكب الدّريّ، ط١، تحقيق: محمّد حسن عوّاد. دار عمّار. عمّان، ١٩٨٥م، ص٣٣٧. والإسنوي: قد جاء في كتب التراجم بفتح الهمزة وكسرها، واعتمدتُ ما حقّقه الدكتور محمّد عواد، في الكوكب الدّريّ، حيث قال: "ويقال الإسنوي والإسنائي، كلاهما نسبة إلى مدينة إسنا". الإسنوي، الكوكب الدّريّ، ص١١٧.

وسأعرض لهذا الباب عند أبي الفتح بن جنّيّ[1] من اللّغويين، وأبي بكر السّكّاكيّ[2] من البلاغيين، وعند الآمدي[3] من الأصوليين لبيانها، والوقوف على ما اتّفقوا عليه، وما افترقوا فيه، وعلى بواعثهم في الائتلاف والاختلاف، ثمَّ عند الإمام أبي حامد الغزاليّ[4]، وأثر هذا الباب في أصوله العقائديّة والفقهيّة، وفي بعضِ الأحكامِ التي ظهرَ لهذا البابِ فيها أثرٌ جليّ.

وقد اخترتُ الغزاليّ مثالا للدّرس؛ اقتضاءً، وطلبا لزيادة البحث عمقا، ولميّزات في أبي حامد منها: كونه أصوليّا فقيهًا أشعريّا مستقلّا، وصحيح أنّ الجوينيّ والآمديّ أشعريّان، ولكنّ الأوّل اعترف لأبي حامد بالفضل، فقال

---

[1] عثمان بن جنّيّ، أبو الفتح النّحويّ، (ت٣٩٢/١٠٠٢م)، الإمامُ العلّامة، من أحذق النّحاة، وكان أكمل علومه التّصريف، ولم يتكلّم أدقّ من كلامه في التّصريف. انظر: ابن خلّكان، أحمد بن محمّد، (٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان، ط٧، تحقيق: محمّد محيى الدّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة،١٩٩٤م، ٢ ص٤١٠. وسأشير إليه لاحقا بـ (وفيَات الأعيان).

[2] يوسف بن أبي بكر بن محمد، أبو يعقوب السّكّاكيّ،(ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، من أهل خوارزم، علّامة إمامٌ في العربيّة والمعاني والبيان والأدب والعَروض والشّعر، متكلمٌ فقيه متفنّن في علوم شتّى، وهو أحد أفاضل العصر الذين سارت بذكرهم الرّكبان، وصنّف مفتاح العلوم في اثني عشر عامًا أحسن فيه كلّ الإحسان، وله غير ذلك. انظر: الحمويّ، ياقوت، (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم الأدباء، ط١، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت،١٩٩٣م، ص٢٨٤٦. وسأشير إليه لاحقا بـ (معجم الأدباء).

[3] هو أبو الحسن على بن محمّد بن سالم الثّعلبيّ،(ت٦٣١هـ/١٢٣٤م)، الأصوليّ الفقيه، الملقّب بسيف الإسلام الآمدي، دفن في سفح جبل قاسيون في دمشق. انظر: ترجمته في مقدمة: الآمديّ، علي بن محمّد، (ت٦٣١هـ/١٢٣٤م)، الإحكام في أصول الاحكام، ط٢، تحقيق: السيّد الجميليّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت،١٩٨٦م، ١ص١١. وسأشير إليه لاحقا بـ (الإحكام).

[4] أبو حامد الغزالي: (٤٥٠-٥٠٥هـ)، محمّد بن محمّد بن محمّد الغزّاليّ الطّوسيّ، أبو حامد، حجّة الإسلام، فيلسوف، متصوّف، له نحو مائتي مصنّف بعضها بالفارسيّة، مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان). انظر: ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، (ت١٠٨٩هـ/١٦٧٨م)، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د.ت)، ٤ص١٠. وسأشيرُ إليه لاحقا بـ (شذرات الذّهب).

له عندما ألّف الغزاليّ كتابَه (المنخول في علم الأصول): "دفنتني وأنا حيّ، هلّا صبرتَ حتى أموت؟"[١]، وهو شيخه الذي أخذ عنه الكلام والأصول. أمّا الآمديُّ فكثير الاستطراد في شرح أقوال الآخرين، وصاحب المعتمد[٢] معتزليّ متفلسف مُوحشُ العبارة. وعلى كلّ الأحوال كان لا بدّ من إفراد أحدهم؛ لدقّة البحث ولتمام الفائدة.

وقد اخترت لرسالتي عنوانَ (الحقيقة والمجاز عند علماء أصول الفقه، أبو حامد الغزالي نموذجا)، وامتاز هذا العنوان بالجمع بين ركنين أساسيّين من أركان جواز النّظر في كتاب الله وسنّة رسوله، فقد اجتمع في هذا البحث علمُ أصول الفقه، وباب اللُّغة بشقّيه الحقيقة والمجاز، وهما الأكثر دورانا في مباحث اللُّغة. وقد تقدّم سببُ اختياري لأبي حامد نموذجا للدّرس، أمّا اختياري للموضوع فوراءَه أنّي بعد أن أنهيتُ دراستي في مرحلة (البكالوريوس) وجدتُ اختلافا في دَرْسِ الحقيقة والمجاز عند علماء اللُّغة والبيان في الدّرس العربيّ من جهة، وعندَ الأصوليّين من جهة أخرى، فعزمتُ مستعينا بالله على تقريب بعيده، وتوضيح قريبه، وبيان المتداخل والمتعاند فيه، ولا يكون ذلك إلاّ بالوقوف على المنطلقات والغايات بين الفريقين.

وتركّز عملي الأساس في الدّراسة على إبراز الباب وأهمّيّته عند علماء أصول الفقه، وجمعِ شتات الباب وأثره عند أبي حامد الغزاليّ على وجه الخصوص. وقد ارتضيتُ لبحثي منهجًا هو قوامٌ بينَ وصفِ الظّاهرةِ في مصادرِها

---

[١] انظر: الذّهبيّ، محمّد بن أحمد، (ت٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، سير أعلام النّبلاء، إشراف شعيب الأرناؤوط، دار الحديث، القاهرة،٢٠٠٦م، ١٤ ص٢٦٧. وسأشير إليه لاحقا بـ (سير أعلام النّبلاء).

[٢] البصريّ، محمّد بن علي، (ت٣٦٣هـ/١٠٤٤م)، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت،١٩٨٣م.

الأصيلة لدى اللغويّين وأهل البلاغةِ والأصول، وتحليلها والمقارنةِ بينَ رؤاهم وأنظارِهم فيها، للخروجِ بخلاصاتٍ ونتائجَ تُبينُ عن هذا كلِّه.

وقسمت الدّراسةَ إلى: مقدّمة، وتمهيد، وثلاثةِ فصولٍ وخاتمة، فخصّصتُ المقدّمة لبيان البواعث وتمهيد الطّريق وتحديد الغايات، ليرتسمَ لنا إطار عامّ يجمع المباحث في أطرها ويُبينُ أبرزَ محاورها، فنعرف الباعث لنلزم الطّريق المؤدّية إلى غاية البحث.

وجعلتُ التّمهيدَ للتّعريفِ بعلم أصول الفقه، وبأبي حامد الغزالي، وفيه نقف على ثبوت باب الحقيقة والمجاز في اللُّغة، ونناقش مُنْكِري وُقوعِ المجازِ فيها.

أمّا الفصل الأوّل، فنقف فيه على قضية الوضع والواضع، إذ الوضع هو أساس قضية التّواصل القائمة على الاتّفاق الاجتماعي على دلالات الألفاظ، فهو الانطلاق المنطقيّ للدّراسة، وقضيّة الواضع أخذت دراسة واسعة عند العلماء فلزم الوقوف عليها، ثمَّ نطوّف مع ثلاثة من العلماء في علومهم المتضافرة، فمنَ اللُّغويّين ابن جنّيّ، ومنَ البلاغيّين السّكّاكي، ومنَ الأصوليّين الآمدي؛ نقف معهم على اختلاف منطلقاتهم، وأين اتّفقوا وأين افترقوا في الباب، وذلك لزيادة وضوح صورةِ الباب في الفكر العربيّ عامّة.

وأمّا الفصل الثّاني فنقفُ فيه مع أبي حامد نستظهر موقفه من ثبوت الحقيقة والمجاز، ونتبيّنُ دَورانَ الباب في مباحثه اللُّغويّة، وخاصّةً في كتابه (المستصفى في أصول الفقه)، مجلّينَ انقسامَ مباحثه بين الحقيقة والمجاز،

فالنّصّ والمحكم والمشترك تندرجُ كلّها تحت باب الحقيقة، والظّاهر والمؤوّل والمتشابه تحت باب المجاز، وكيف برز بهذه القسمة نوع آخر ليس بحقيقة ولا مجاز، وهو الذي انطوى على الأعلام وبعض ألفاظ العموم.

ثمّ قصرتُ الفصل الثالثَ على مجموعة من القضايا بوصفِها نماذج تطبيقيّة لباب الحقيقة والمجاز في فكر أبي حامد في العقيدة، والأصولِ، والفقه. وتناولتُ مسألة الإيمان والإسلام وبعض الصّفات من العقيدة، ونظرت في أثر الباب في مصادر التّشريع في أصول الفقه، وختمته بمسائلَ فقهيّةٍ كتحريم الأمّهات وحكم الخطأ والنّسيان.

وخلاصة البحث حلّت في خاتمته، فأَبَنْتُ فيها أبرزَ النتائج، وأشرتُ إلى حاجةِ الباب إلى من يعمّق الدّرس فيه فيرعى غراسه ويجني ثماره. ثمَّ ذيّلتُ البحث بثَبْتٍ من المصادر والمراجع اعتمدتُها في الدّراسة. هذا: فإن أصبتُ فمن الله، وإن أخفقتُ فمن نفسي، واللهَ أسألُ الهداية إلى الصّواب.

تمهيد:

علم أصول الفقه علمٌ مكينٌ في علوم الشّريعة، إذ هو أساس بنيان الفقه الإسلاميّ العريق، ولولاه لذهب الفقه، وذهب بذهابه الفهم لمراد الله من عباده، فقد ضبط علماءُ أصول الفقه أصولَ الشّريعة بضوابط أحكمت نسج هذا العلم، وفصلوا فيه القولَ بحيث اطمأنّ النّاس من بعدهم لطرق استنباط الأحكام الشّرعيّة، وهي ناظمة حركتهم فيما بينهم، وعلاقتهم مع غيرهم، ومع خالقهم. وبذاكَ كانَ علم أصول الفقه سياجا حاميا وضامنا لمَعينِ الشّريعة الذي لا ينضب، حتّى لينطبقُ عليه قوله تعالى: "ألم ترَ كيفَ ضربَ اللهُ مثلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا"[١].

وقد برزَ في هذا العلمِ كثرةٌ من علماء الأمّة، على اختلافِ مشاربِهم واتّجاهاتِهم، وكانَ الإمام الغزاليّ الإنسان الفقيه المتكلّم من أكثرِهم شأنًا، ويبدو أنّ سيرةَ حياتِه كانت ذات أثرٍ في ذلك، فضلاً عن منهجيّتِه. وقد تقلّبت به الأيّام بين يُتمٍ وفقر، وطلبٍ لعلوم الدّنيا، وانصراف إلى علم وعمل للآخرة، واعتزالٍ للنّاس، وبعدها مواجهة لمن يصدّ عن سبيل الله، ولعلّه بذّ أقرانَهُ بثروتِه المعرفيّة وقوّة عقله اللتينِ استحقّ بهما أن يُوسم بحجّة الإسلام.

---

[١] سورة إبراهيم، الآيتان ٢٤-٢٥.

١ – أصول الفقه:

علمُ أصول الفقه شرطٌ للنّظر في دلالاتِ الكتاب والسّنّة، ولازم للمجتهد فيهما، ويَبينُ لنا معنى أصول الفقه بعد بيان دلالة الأصول في اللّغة، والفقه في اللّغة والاصطلاح، ودلالة الإسناد بينهما، وأقوال العلماء في حدّه.

والفقه في اللّغة: "العلم بالشّيء والفهمُ له"[١]، فقوله تعالى: "فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا"[٢]، مدلوله: لا يفهمون حديثا، "وقال أعرابيّ لعيسَى بن عمر[٣]: شهدتُ عليك بالفِقْه، أي بالفهم والفطنة"[٤]، واصطلح العلماء في معنى الفقه على العلمِ بالأحكام الشّرعيّة العمليّة الفرعيّة المستنبطة من أدلّتها التّفصيليّة.

والأصول في اللّغة جمع أصل، وهي القواعد التي يُبنى عليها غيرُها، أماديّةً كانت أم معنويّة، فكما للبناء الماديّ أصول، كذلك للبناء المعنويّ أصول؛ فعلى هذا يكون معنى أصول الفقه: هو القواعد التى يُبنى عليها فهمُ الأحكام العمليّة الفرعيّة للشّريعة الإسلاميّة[٥].

---

[١] ابن منظور، محمّد بن مكرم، (ت٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، ١٩٨٨م، مادّة (فقه). وسأشير إليه لاحقا بـ (لسان العرب).

[٢] سورة النّساء، الآية ٧٨.

[٣] أبو عمرو، عيسى بن عمر الثّقفيّ النّحويّ البصريّ، وكان صاحب تقعير في كلامه واستعمال الغريب فيه، وكانت بينه وبين أبي عمرو بن العلاء صحبة، وأخذ سيبويه عنه النّحو، وله الكتاب الذي سماه " الجامع " في النّحو، توفّي سنة تسع وأربعين ومائة (١٤٩هـ) وقال الخليل: "رحم الله عيسى بن عمر، وأنشد على الرّمل: ذهب النّحو جميعاً كله ... غير ما أحدث عيسى بن عمر". وفيات الأعيان، ٣ ص١٥٤.

[٤] الزّمخشريّ، جار الله محمود بن عمر، (ت٥٣٨هـ/١١٤٤م)، أساس البلاغة، ط١، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ٢٠٠١م، ص٥٧٣.

[٥] انظر: الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، (ت١٢٥٥هـ/١٨٣٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمّد البدريّ، ط١، دار الفكر، ١٩٩٢م، ص١٧-١٨. وسأشير إليه لاحقا بـ (إرشاد الفحول).

وفهم خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله عليه الصّلاة والسّلام لا يكون إلاّ بامتلاك أدوات تحليل الخطاب الشّرعيّ، وما من شكّ في أنّ علم أصول الفقه صنوُ علوم اللّغة في منهاج فهم الكتاب الكريم والسّنة الشّريفة، وكثيرا ما يكون علم أصول الفقه فرعا عن العربيّة؛ فباب الدّلالة في الأصول باب في علوم العربيّة أصيل؛ لذلك لا يكاد يخلو باب من أبواب علم الأصول من بحثٍ في اللّفظ والمعنى، فالأصول هي مجموعة من القواعد التي تنتظم الأدلّة الشّرعيّة من حيث ثبوتُ أنّها أدلّة، وكيفيّة استثمارها في استنباط الأحكام العمليّة الفرعيّة. وهذا ما نجده عند الغزاليّ بقوله: "وقد عرفتَ من هذا أنّ أدلّة الأحكام الكتابُ والسّنّة والإجماع، فالعلمُ بطرق ثبوت هذه الأصول الثّلاثة، وشروط صحّتها، ووجوه دلالتِها على الأحكام هو العلم الذي يُعبّر عنه بأصول الفقه"[1].

ولعلّه ما يقرّره ابن خَلدون بقوله[2]: "واعلم أنّ أصول الفقه من أعظم العلوم الشّرعية وأجلِّها قدرا وأكثرِها فائدة، وهو النّظرُ في الأدلّة الشّرعيّة من حيث تؤخذُ منها الأحكام والتّكاليف، فعلى عهد النّبيّ صلوات الله عليه وسلامه كانت الأحكام تتلقّى منه بما يوحى إليه من القرآن، ويُبّينُه بقوله وفعله بخطاب شِفاهيّ لا يحتاج إلى نقل ولا

---

[1] الغزاليّ، أبو حامد، محمّد بن محمّد، (ت٥٠٥هـ/١١١٢م)، المُستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٦. وسأشير إليه لاحقا بـ (المستصفى).

[2] ابن خلدون، عبد الرّحمن بن خلدون أبو زيد، الحضرميّ، الإشبيليّ، المؤرّخ، العالم الاجتماعيّ البحّاثة، مولده ومنشؤه بتونس، رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولّى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس، ثمّ توجّه إلى مصرَ، فأكرمه سلطانها الظّاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكيّة، ولم يتزيَّ بزي القضاة محتفظا بزي بلاده، وعزل، وأعيد وتوفي فجأة في القاهرة سنة ثمان وثمانمائة للهجرة ٨٠٨هـ. انظر: الزّركلي، خير الدّين، (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الزّركلي، خير الدّين، الأعلام، ط٣، ٤ص١٠٦. وسأشير إليه لاحقا بـ (الزّركليّ، الأعلام).

إلى نظر وقياس"[1]. ويقول: "واعلم أنّ هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السّلف في غُنية عنه بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانيّة، وأمّا القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا، فمنهم أُخِذَ مُعظمُها"[2]. وكلام ابن خلدون يفيد أنّ نشأة هذا العلمِ ارتبطت بفساد ملكة اللّغة؛ فحين فسَدت ملكة اللّغة؛ ضبط العلماء قواعد لها قعّدوها، فكانت علومُ العربيّة، وعندما انحلّت القوانين التي يُفهم بها النّصّ، شمّر جهابذةٌ من العلماء فوضعوا أصولا لها أحكموها، ومهدوا لها طرقا وطّؤوها، فكان علمُ أصول الفقه. ويدور بحث علم أصول الفقه مركّبًا على أسئلة خمسة:

١- من الحاكم؟ أهو الشّرع أمِ العقل؟ أي اللهُ أمِ الإنسان؟

٢- ما المحكوم به؟ أهو الوحي، أم هو مع غيره؟ فبعضُ الأصوليّين أضافَ إلى الكتاب والسّنّة المصالحَ المُرسلةَ والاستحسان.

٣- من المحكوم عليه؟ أي من هو المخاطَب أو المكلّف؟ هل هو العاقل البالغ، أو الإنسان عامّة؟

٤- ما الحكمُ؟ أي ما هو وجهه من حيثُ الإلزام والتّخيير؟ ذلك بين الطّلب فعلا وتركا، وإلزاما وغير إلزام، وما يستوي فيه الفعل والتّرك.

---

[1] ابن خلدون، عبد الرّحمن، (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، المقدّمة، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت،٢٠٠٠م، ص٣٥٩، وسأشير إليه لاحقا بـ (المقدّمة).. ومعنى قوله: "لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس"، أي لم يكونوا محتاجين لعلم الحديث من حيث المتون والأسانيد، ولم يكونوا محتاجين إلى تتبّع مواطن العلّة للقياس؛ فرسول الله بينهم يبيّن لهم، وظلّ الأمر على ذلك في عصر الصّحابة رضي الله عنهم والتّابعين. إلى أن احتاجوا إلى ضبطه في قواعده؛ ذلك عندما لاح لهم خفوت دركه على أهل العلم منهم.

[2] ابن خلدون، المقدّمة، ص٣٦٠.

٥- ما شروط النّاظر في المحكوم به والمحكوم عليه، ووجه الحكم؟ أي من هو المجتهد؟

وقد أدخل علماء الأصول المتكلّمون أبوابا فيه، مثل: "باب التّحسين والتّقبيح" عقليّ هو أم شرعيّ؟ وباب "أصل اللّغة" أصطلاحيٌّ هو أم توقيفيٌّ؟ وباب "وجوب شكر المنعم"، وغيرها. وسؤال المحكوم به، وهو بابٌ في مصادر التّشريع، يقول فيه ابن خلدون: "وتعيّنت دلالةُ الشّرع في الكتاب والسّنّة بهذا الاعتبار، ثمّ تَنَزّل الإجماع منزلتهما،... ثمّ نظرنا في طرق استدلال الصّحابة والسّلف بالكتاب والسّنّة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإنّ كثيرًا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النّصوص الثّابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نصّ عليه، بشروط في ذلك الإلحاق تصحّحُ تلك المساواة بين الشّبيهين أو المثلين، حتّى يغلبَ على الظّنّ أنّ حكم الله تعالى فيهما واحدٌ، وصار ذلك دليلا شرعيّا بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلّة، واتّفق جمهورُ العلماء على أنّ هذه هي أصول الأدلّة، وإن خالف بعضُهم في الإجماع والقياس، إلاّ أنّه شذوذٌ، وألحق بعضُهم بهذه الأربعة أدلةً أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها لضعف مداركها وشذوذ القول فيها"[١].

هذا السّؤال يقعُ في الباب الذي يتعيّنُ فيه النّظر في دلالة ألفاظه وتراكيبه، ففي الكتاب والسّنّة، وهما مصدرا التّشريع المتّفق على الحكم بهما، كلامٌ نحو كلام العرب، إلاّ أنّ في لغة القرآن من سموّ بيانه وفصاحته ما ليس فيه، وفي السّنّة من جوامع الكلم ما لم يجتمع لعربيّ قطّ، وهو ميدان الباحث في كون الكلام على أصل وضعه، أو

---

[١] ابن خلدون، المقدّمة، ص٣٥٩.

أنّه انتقل لغير مدلوله بتراكيبَ وسياقاتٍ مشروطة عند العرب، ومن أثر هذا الباب في الخلافات الفقهيّة المشهورة، معنى قوله تعالى: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"[1]، والخلاف في معنى "لامستم" أهو على المعنى الحقيقيّ، وهو الجسّ باليد، أم على المعنى المجازي في الجماع[2]؟

وكان أوّل من صنّف مُصنّفا مستقلا في أصول الفقه الإمام الشّافعيّ[3] وُسِمَ بـ (الرّسالة). ومن أشهر ما أُلّف في هذا العلم: كتاب المعتمد لأبي الحسن المعتزليّ[4]، والبرهان لإمام الحرمين الجوينيّ[5]، والمستصفى للغزاليّ، والإحكام للآمدي، ونهاية السّول للإسنويّ[6].

---

[1] سورة النّساء، الآية ٤٣، وسورة المائدة، الآية ٦.

[2] انظر: القرطبيّ، محمّد بن أحمد، (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ط١، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة. (د.ت)، ٥ ص١٩٥-١٩٨.

[3] الشّافعيّ، محمّد بن إدريس بن العبّاس القرشيّ المطلبي الغزّيّ المولد، تفقّه على مالك، قال الإمام أحمد: ما بتُّ منذ ثلاثين سنَة إلّا وأنا أدعو للشّافعيّ في صلاتي وأستغفر له، وقال أحمد لابنه مرّة: يا بني، الشّافعيّ كالشّمس للدّنيا، وكالعافية للبدن، فهل لهذين من خلف، أو عنهما من عوض؟ ولد سنة ١٥٠هـ، وتوفي سنة ٢٠٤هـ. انظر وفيات الأعيان، ٤ص١٦٣.

[4] البصريّ، محمّد بن علي، أبو الحسين، أحد أئمّة المعتزلة، ولد في البصرة، وسكن بغداد، وتوفي فيها سنة ٤٣٦هـ. انظر: الزّركلي، الأعلام، ٧ ص١٦١.

[5] الجوينيّ، عبد الملك، أبو المعالي، الملقّب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشّافعيّ، ولد في جوين ورحل إلى بغداد، فمكة مجاورًا أربع سنين، ثمّ المدينة فأفتى ودرّس، ثمّ عاد إلى نيسابور، فبنى له نظام المُلك "المدرسة النّظامية" فيها. توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر: الزّركلي، الأعلام، ٤ ص٣٠٦.

[6] الإسنوي، عبد الرّحيم بن الحسن، جمال الدّين الشّافعيّ، فقيه أصوليّ، من علماء العربية، (٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م)، ولد بإسنا، وقدم القاهرة سنة ٧٢١هـ، فانتهت إليه رياسة الشّافعية. انظر: الزّركلي، الأعلام، ٣ص٣٤٤.

٢. أبو حامدٍ الغزاليّ:

هو حجّة الإسلام أبو حامد محمّد الطّوسيّ، زين العابدين الشّافعيّ، الأشعريّ، الغزّاليّ، نسبة إلى صناعة الغزل، وقد نقل عنه قوله: النّاس يقولون لي: الغزّاليّ، ولستُ الغزّاليّ، وإنّما أنا الغزاليّ، منسوب إلى قرية يقال لها غزالة.

ولد في منتصف القرن الخامس الهجري سنة أربعمائة وخمسين، في العصر العبّاسيّ الثّالث، وقد اختلف المؤرّخون في أصله، أعربيٌّ هو، أم أعجميّ؟ ولا تضرّه أعجميّته كما لا تنفعه عربيّته، وقد نشأ بين العرب وأخذ لغتهم وأطباعهم، ولا فضل عند الله لعربيّ على أعجميّ إلاّ بالتّقوى، وكان أبوه رجلا متديّنا متصوّفا يعمل في الغزل، لذلك قيل له الغزّاليّ بتشديد الزّاي، وكان أبوه يطوف على مجالس العلماء والوعّاظ، فيبكي ويدعو الله أن يرزقه أبناء يكونون علماء ووعّاظًا، فكان أنِ استجاب له ربّه، إنّه سميع الدّعاء، فوهب له ابنين محمّدا وأحمدَ، فكان محمّد من أشهر العلماء والزّهاد، وكان أحمد واعظا معروفا في زمانه، ولمّا حضرتِ الوفاةُ أباه أوصى أحدَ أصحابه بابنيْه وترك معه شيئا من المال يرعاهما به، وأوصاه أن يعينهما على طلب العلم، ولمّا نفدَ المالُ أشار عليهما بأن ينتسبا إلى مدرسة يتعلّمان فيها ويقتاتان من قوتها.

وعند التحاقه بدُورِ العلم، كان أوّلَ أساتذته الذين أخذ عنهم هو أحمدُ بن محمّد الرّاذكالي الطّوسيّ، وارتحل بعدها إلى جرجان، وأخذ عن أبي القاسم إسماعيل بن مسعدة، وعند عودته إلى بلده قُطِع عليه الطّريق وسرقت دفاتره، وتوسّل إلى قطّاع الطّريق بأن يعيدوا إليه دفاتره، إلاّ أنّهم هزئوا به، وأنكروا عليه، وقالوا له: كيف تدّعي أنّك

عرفت علمها، وقد أخذناها منك، فتجرّدتَ من معرفتها وبقيت بلا علم؟ فكانت هذه الحادثة درسا مؤلما للإمام، فعلم بعدها أنّ العلمَ يُحفظ في الصّدور لا في السّطور، وأخذ التّصوّف عن الإمام يوسف النّسّاج، وعن أبي عليّ الفارمذي الطّوسيّ، وأخذ الحديث عن أبي سهل المرزويّ، وسمع منه صحيح البخاريّ، وأخذ الحديث أيضا عن أبي الفتح نصر بن علي الطّوسيّ، وأبي محمّد السّجاعي الزّوزنيّ، والحافظ أبي الفتيان الرّؤاسيّ، فكملت له الرّياسة في العلم، واستحقّ أن يكون مجدّدَ عصره، وكان شيخه أبو المعالي إمام الحرمين الجوينيّ يفخر به، ويقول: هذا بحرٌ مغدق.

بعد وفاة شيخ أبي حامد الإمام الجويني إمام الحرمين، طلب إليه نظامُ الملكِ[1] الوزير أن يترأس التّدريس في المدرسة النّظاميّة في بغداد سنة أربعمائة وأربع وثمانين، فتولّى التّدريسَ وحضرَ مجلسَه أكابرُ العلماء. وقد قدمها وعمرهُ نحو الثّلاثين، وأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة، فعظمُ جاههُ، فغدا مِن عِليةِ القومِ وملئهم.

وبقي يدرّس أربع سنواتٍ، وبعدها عَنَّ للإمام أن ينصرف عن الدّنيا الفانية، ويشتغل بالآخرة الباقية، فطلب من أخيه أحمد أن ينوبَ عنه في التّدريس، وخرج من بغداد واتّجه إلى بيت المقدس، فمكث فيها وألّفَ كتاب الإحياء، وكتاب الأربعين، وكتاب القسطاس، وكتاب محكّ النّظر، وزار الخليل ودمشق ومكث فيها مدّة، ثمّ اتّجه إلى مكةَ لأداء فريضة الحجّ، فخلعَ لباس الدّنيا وتزيّا بزي الزّهد، فلبس الصّوف الخشن، وبعد أدائه فريضة الحجّ سنة

---

[1] نظام الملك (ت٤٨٥هـ/١٠٩٢م) الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين، نظام الملك: وزير حازم عالي الهمة. أصله من نواحي طوس. تأدب بآداب العرب، وسمع الحديث، فأحسن التدبير. ومات إلب أرسلان فخلفه ولده ملك شاه، فصار الأمر كلّه لنظام الملك، وليس للسلطان إلاّ التّخت والصّيد. وأقام على هذا عشرين سنة، وكان من حسنات الدهر. انظر: الزّركلي، الأعلام،٢ ص٢٠٢.

أربعمائة وتسعين للهجرة رجع إلى بلده طوس، ولم يلتفت إلى التّدريس، بل انصرف إلى العزلة والخلوة والذّكر، واشتغل بالتّأليف وقراءة القرآن واعتزل النّاس.

وعندما ولي فخرُ الملك[1] الوزارةَ جلس إلى أبي حامد في زيارة له وتعلّم منه، وطلب منه أن يرجع إلى التّدريس في المدرسة النّظاميّة، فرجع إلى التّدريس مدّة يسيرة، قطعها بعدَ ذلك ورجع إلى بلده، وبنى بيتا وزرع من حوله بستانا، واتّخذ في جواره مدرسة للطّلبة، وخانقاه[2] للصّوفيّة، ووزّع أوقاتَه بين مريديه لختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب، والقعود للتّدريس.

وكانت خاتمة أمره إقباله على طلب الحديث، ومجالسة أهله، ومطالعة الصّحيحين، وكان له مالٌ وإرث وكسب ما يقوم بكفايته، واكتفى من علم النّحو بما كان يحتاج إليه في كلامه، مع أنّه كان يؤلّف الخطب، ويشرح الكتب بالعبارة التي يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها.

وذكرَ ابن العماد في شذرات الذّهب أنّ أبا بكر بنَ العربيّ قال: "رأيت الإمام الغزاليّ في البريّة، وبيدِهِ عكّازةٌ، وعليه مُرقّعةٌ، وعلى عاتقه ركوةٌ، وقد كنتُ رأيتُه ببغدادَ يحضرُ مجلسَ درسِه نحوُ أربعمائة عمامةٍ من أكابر النّاس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم، قال: فدنوتُ منه وسلّمتُ عليه، وقلتُ له: يا إمام أليسَ تدريسُ العلمِ ببغدادَ خيرًا

---

[1] فخر الملك (ت٥٠٠ هـ/١١٠٦م) علي بن الحسن بن علي بن إسحاق، أبو المظفر فخر الملك بن نظام الملك: وزير، أصله من طوس. تولى الوزارة للسّلطان بركيارق سنة ٤٨٨هـ، ثمّ فارقه قاصدا نيسابور، فاستوزره صاحبُها الملك سنجر، فاغتاله فيها أحدُ الباطنيّة، وكان أكبر أولاد نظام الملك. انظر: الزّركلي، الأعلام، ٤ ص٢٧٣.

[2] وهو رباطُ الصُّوفيَّةِ ومُتَعبَّدُهُم، فارِسيَّةٌ أَصْلُها خانه كاه. انظر: الزّبيديّ، محمّد بن محمّد الحسينيّ، (١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، ط١، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م، ١٩ ص٣٧٤.

من هذا؟ قال: فنظرَ إليَّ شزرا، وقال: لمّا طلع بدرُ السّعادة في سماء الإرادة، وجنحتْ شمسُ الوصولِ في مغاربِ الأصول:

تركت هوى ليلى وسُعدى بمعزل   وعدتُ إلى تصحيح أوّل منزل

ونادتْ بيَ الأشواقُ مهلّا فهــذهِ   منازلُ مَن تهوى رويدك فانزلِ

غزلت لهم غزلا دقـيقا فلم أجـد   لغزليَ نسّاجا فكسّـرتُ مِغـزلي"

وروي عن أحمد أخي أبي حامد أنّه قال: "لمّا كان يوم الاثنين وقت الصّبح توضأ أخي أبو حامد وصلّى، وقال: "عليّ بالكفن"، فأخذه وقبّله، ووضعه على عينيه، وقال: "سمعًا وطاعة للدّخول على الملك"، ثمّ مدّ رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار"، وقد سأله قُبيلَ الموت بعضُ أصحابه، فقالوا له: أوصِ. فقال: "عليك بالإخلاص" فلم يزل يكرّرها حتّى مات. توفّي ودفن في طوس سنة خمسمائة وخمس للهجرة ٥٠٥هـ، ولم يعقّب إلاّ البنات"[١].

هذا هو الإمام الغزاليّ الذي أخذ الأصول والكلام والمنطق عن إمام الحرمين الجوينيّ، والتّصوّف عن الشّيخ الفضل بن محمد الفارمذي الصّوفيّ، والتزم مذهب الإمام الشّافعيّ، وسيعرضُ البحثُ في الفصل الثّالث تفصيل أثر باب الحقيقة والمجاز في فكره في الأصول والفروع.

---

[١] انظر: سير أعلام النّبلاء، ١٤ ص٢٦٧، وشذرات الذّهب، ٤ ص١٠، ١٢، والبداية والنّهاية، ١٢ ص١٧٣، وطبقات الشّافعيّة للسبكي، ٤ ص١٠٤.

٣. ثبوت المجاز في اللّغة:

إذا أردنا أنْ نطرقَ باب الحقيقة والمجاز فلا بدَّ من إثبات وقوعه في اللّغة أوّلا، ويقومُ الباب على ثبوت فكرة الوضع الأوّل، وهو ما يسمّى عند بعضهم بالحقيقة، وقد منعه آخرون،[١] وعلى انتقاله لاحقا لموضوع آخر، تربطه علاقة بالأوّل، ولا بدّ من قرينةٍ تثبتُه، وتمنع إرادة الموضوع الأوّل، وهو ما وُسم لاحقًا بالمجاز، وهذا يستدعي أن نقف على معنى الوضع والواضع، لمناقشةِ حُججِ منكري وقوع المجاز في اللّغة. وقد اشتهر القول بإنكار المجاز في اللّغة عن الإمام ابنِ تيميّة[٢]، ونقل هو ذلك عن مجموعة من العلماء في كتاب (الإيمان)[٣]، فناقش المجازَ وأسهَبَ وفصّل، وكان باعثه على الرّدّ هو الدّفاعَ عن معنى الإيمان عند أهل السّنّة، وهو: "الإيمان: قول وعمل"[٤]، خلافا للجهمّية[٥]، والمعتزلة[١]، والأشاعرة[٢].

---

[١] انظر: السّكّاكيّ، يوسف بن محمّد، (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، مفتاح العلوم، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م، ص٣٦٢. وسأشير إليه لاحقا بـ (السكاكي، المفتاح)، وحمّودة، طاهر سليمان: دراسة المعنى عند الأصوليين، الدّار الجامعيّة الاسكندريّة، ١٩٨٣م، ص١٠٢-١٠٣. وسأشير إليه لاحقا بـ (دراسة المعنى عند الأصوليين).

[٢] أحمد بن عبد الحليم، الحرّانيّ الحنبليّ، تقيّ الدّين بن تيمية: الإمام، شيخ الاسلام، ولد في حرّان سنة ٦٦١هـ، وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢هـ، واعتقل بها سنة ٧٢٠هـ، وأطلق، ثمّ أعيد، ومات معتقلًا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته، كان كثيرَ البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدّين، آية في التّفسير والأصول، فصيحَ اللّسان، وكانت وفاته سنة ٧٢٨هـ. الزّركلي، الأعلام، ٣ ص١٤٠.

[٣] ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، الإيمان، ط٣، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٨٨م. وسأشير إليه لاحقًا بـ (الإيمان).

[٤] جاء في "الاعتقاد" للبيهقيّ، ١ص١٨٣: "سمعت سفيان الثّوري يقول: خالفنا المرجئة في ثلاثٍ: نحن نقول: الإيمان قول وعمل، وهم يقولون: قول بلا عمل، ونحن نقول: يزيد وينقص، وهم يقولون: لا يزيد ولا ينقص، ونحن نقول: أهل القبلة عندنا مؤمنون، أمّا عند الله، فالله أعلم، وهم يقولون: نحن عند الله مؤمنون".

[٥] أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبريّة الخالصة، وافق المعتزلة في نفي الصّفات الأزليّة وزاد عليهم بأشياء: منها: قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأنّ ذلك يقضي تشبيها، فنفى كونه حيّا عالما، وأثبت كونه : قادرا فاعلا خالقا لأنّه لا يوصف بشيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق.

وقد عرض ابن تيميّة حجَّته في جوابين، لن نقف عليهما طويلا؛ لأنّ خلافه لا يتجاوزُ أن يكونَ خلافًا لفظيّا. فابن تيميةَ يثبتُ الألفاظ على المعاني المحتملة، سواءٌ أكانت –على رأي المثبتين– حقيقةً، أم مجازًا، فمجملُ رأيه يلخّصُ في أنّ هذا كلّه كلام العرب، لم يتجوّزوا به، بل ما يفهمه العربيّ من معانٍ في سياقات مختلفة للفظ واحد، فبقيد لفظيّ أو حاليّ، وليس أحد المعاني بأولى من صاحبه؛ فلا يستطيع أحدٌ أن يثبت أنّ جماعة من العرب اجتمعوا ليضعوا لفظ كذا على المعنى كذا، ولا أنّهم اجتمعوا لينقلوا لفظًا من معنى إلى غيره، متجوّزين به. وهذا الرّأيُ وجيه، ومحتاج لإعادة نظر، وهو لا يؤثّر في الثّمرة.

وعدم ثبوت هذا القول عن العلماء في القرون الثّلاثة الأوَل لو صحَّ لكان حجّةً لابن تيميّة، كما يطلبه في جوابه الأوّل، إذ لو ثبتَ هذا القولُ لكانَ التسليمُ بحجّتِه أولى، ولكانَ الكلامُ في المجازِ والحقيقةِ مُبتَدعًا بعدَ القرن الهجريّ الثّالث كما يرى. غيرَ أنّ النّاظر في عبارتِه يجدُه يسوقُ الكلامَ على وجهِ العُمومِ مع أنّه يخصّصُ أسماءَ

انظر: الشّهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنّحل، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م، ١ص٨٦. وسأشير إليه لاحقا بـ (الشّهرستانيّ، الملل والنّحل).

[١] أصحاب واصل بن عطاء، ويسمّون أصحاب العدل والتّوحيد ويلقبون بالقدريّة والعدليّة، وهم جعلوا لفظ القدرية مشتركا وقالوا: يطلق على من يقول بالقدر خيره وشرّه من الله تعالى احترازا من وصمة اللّقب؛ إذ كان الذّم به متّفقا عليه. انظر: الشّهرستانيّ، الملل والنّحل،١ ص٤٣.

[٢] أصحاب أبي الحسن، علي بن إسماعيل الأشعريّ، قال الأشعريّ: "الإنسان إذا فكّر في خلقته من أيّ شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلقة طورا بعد طور حتّى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقينا أنّه بذاته لم يكن ليدّبر خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال علم بالضّرورة أنّ له صانعا قادرا عالما مريدا؛ إذ لا يتصوّر حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلّت أفعاله عليها لا يمكن جحدها، وكما دلّت الأفعال على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والإرادة لأنّ وجه الدّلالة لا يختلف شاهدا وغائبا". الشّهرستانيّ، الملل والنّحل، ١ص٩٤.

أعلامٍ مشهورينَ، ويؤكّد أنّهم لم يتكلّموا في الحقيقة والمجاز، مُشعرًا قارئَه بأنّه اطّلع على آرائهم، ودقّق في كتبِهم وأقوالهم، جازمًا بأنّ الكلامَ على الحقيقة والمجاز لم يكن في الموروثِ الدّينيّ، فضلاً عن نفيٍ ثُبوتِه عن أحدٍ من الأئمّة الفقهاء، أو أعلامِ اللغة والنّحو؛ فهو يقول: "وبكلّ حال، فهذا التّقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثّلاثة لم يتكلّم به أحدٌ من الصّحابة، ولا التّابعين لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمّة المشهورين في العلم، كمالك[١]، والثّوريّ[٢]، والأوزاعيّ[٣]، وأبي حنيفة[٤]، والشّافعيّ، بل ولا تكلّم به أئمّةُ اللّغة والنّحْو، كالخليل[٥]، وسيبويه[٦]، وأبي عمرو

---

[١] مالك بن أنس المدنيّ، إمام دار الهجرة، أخذ القراءة عرضا عن نافع بن أبي نعيم، وسمع الزّهري ونافعا مولى ابن عمر، وقال ابن وهب: سمعت مناديا ينادي بالمدينة: ألا لا يفتي النّاس إلّا مالك بن أنس، وابن أبي ذئب، توفي سنة مائة وتسع وسبعين (١٧٩هـ). انظر: وفيات الأعيان، ٣ ص٢٤٨.

[٢] سفيان بن سعيد بن مسروق الثّوري، كان إمامًا في علم الحديث وغيره، وأجمع النّاس على دينه وزهده وثقته، أحد الأئمّة المجتهدين، وقال يونس: ما رأيت كوفيّاً أفضل من سفيان، قالوا: إنّك رأيت سعيد بن جبير وفلاناً وفلاناً، قال: ما رأيت كوفيّاً أفضل من سفيان. وقال بشر بن الحارث: كان سفيان الثّوري كأن العلم بين عينيه، يأخذ منه ما يريد ويدع منه ما يريد. توفي بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة (١٦١هـ) متوارياً. انظر: وفيات الأعيان، ٢ ص١٢٧.

[٣] أبو عمرو، عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعيّ، إمام أهل الشّام، لم يكن بالشّام أعلم منه، قيل: إنّه أجاب في سبعين ألف مسألة، وكان يسكن بيروت، وكانت ولادته ببعلبكّ سنة ثمانٍ وثمانين للهجرة، ومنشؤه بالبقاع، توفي سنة سبع وخمسين ومائة (١٥٧) في مدينة بيروت. انظر: وفيات الأعيان، ٢ ص٣١٠.

[٤] النّعمان بن ثابت الكوفيّ، أحد الأئمّة الكبار، أدرك أربعة من الصّحابة، قال الشّافعي: قيل لمالك: هل رأيتَ أبا حنيفة؟ فقال: نعم، رأيتُ رجلا لو كلّمكَ في هذه السّارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجّته، ولد سنة (٨٠هـ)، وتوفي سنة (١٥٠هـ). انظر: ابن فضل الله العمريّ، أحمد بن يحيى، (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١، تحقيق: محمد خريسات وآخرَين، مركز زايد للتّراث والتّاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١م، ٦ ص٢٠.

[٥] الخليل بن أحمد، الفراهيديّ، (ت١٧٥هـ/٧٩١م)، أستاذ الأساتذة عبقريُّ الزّمان نابغة اللّغة والأدب، وواضع علم العَروض، وهو أستاذ سيبويهِ النّحْويّ، ولد ومات في البصرة، وعاش فقيرا صابرا، كان شعثَ الرّأس، شاحبَ اللّون، قشفَ الهيئةِ، متمزّق الثّياب، متقطّع القدمين، مغمورًا في النّاس لا يعرف. انظر: وفيات الأعيان، ٢ص١٥.

[٦] سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثيّ بالولاء، (ت١٨٤هـ/٧٩٦م)، أبو بشر، الملقّب بسيبويه: من كبار أئمّة النّحو، وأوّل من بسط علمَ النّحو، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد، وصنّف كتابه المسمّى "الكتاب"، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. انظر: وفيات الأعيان، ٣ ص١٣٣.

ابن العلاء[1]، ونحوهم، وأوّل من عُرف أنّه تكلّم بلفظ المجاز، أبو عبيدة مَعمر بن المُثنّى[2] في كتابه (مجاز القرآن)، ولكن لم يَعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة"[3].

ويذكرُ أنّه قد ثبت عن الإمام أحمد[4]، وهو يصرفه لمعنى الجواز قسيم الحظر. وفي جوابه الثّاني الذي قال فيه: "هذا التّقسيمُ لا حقيقةَ له، وليس لمن فرّق بينهما حدّ صحيحٌ يميّز به بين هذا وهذا؛ فعُلم أنّ هذا التّقسيم باطلٌ، وهو تقسيم مَن لم يتصوّر ما يقول، بل يتكلّم بلا علمٍ؛ فهم مبتدعةٌ في الشّرع، مخالفون للعقل؛ وذلك أنّهم لمّا قالوا: الحقيقة اللّفظُ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو المستعمل في غير ما وضع له، احتاجوا إلى إثبات الوضع السّابق على الاستعمال، وهذا يتعذّر"[5].

وقبلَ أن أشرَع في مناقشة أجوبة ابن تيميّة أُثبتُ هنا ما ورد عن رسول الله – صلوات الله وسلامه عليه –

---

[1] أبو عمرو بن العلاء بن عمّار المازنيّ البصريّ، أحد القرّاء السّبعة، كان أعلم النّاس بالقرآن الكريم والعربيّة والشّعر، وهو في النّحو في الطّبقة الرّابعة من عليّ ابن أبي طالب، قال الأصمعيّ: سألت أبا عمرو عن ألف مسألة، فأجابني فيها بألف حجّة، توفي سنة (١٥٤هـ). انظر: وفيات الأعيان، ٣ ص١٣٦.

[2] أبو عبيدة، مَعْمَر بنُ المُثنَّى، البصريّ النّحويّ العلّامة، قال الجاحظ في حقّه: لم يكن في الأرض خارجيّ ولا جماعيّ أعلمَ بجميع العلوم منه، وقال ابن قتيبة: كان الغريبُ أغلبَ عليه وأخبار العرب وأيّامها، لم يزل يُصنّف حتّى مات، وتصانيفه تقارب مائتي تصنيف: فمنها كتاب "مجاز القرآن الكريم" وكتاب "غريب القرآن" وكتاب "معاني القرآن"، توفي سنة (٢٠٩هـ) مائتين وتسع. انظر: وفيات الأعيان، ٤ ص٣٢٣.

[3] ابن تيميّة، الإيمان، ص٨٤.

[4] الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشّيبانيّ، كان إمامَ المُحدّثين، صنّف كتابه المُسند، وجمع فيه من الحديث ما لم يتّفق لغيره، وقيل: إنّه كان يحفظ ألف ألف حديث، وكان من أصحاب الإمام الشّافعيّ وخواصّه، ولم يزل مصاحبَه إلى أنِ ارتحل الشّافعي إلى مصر، وقال في حقّه: خرجتُ من بغداد وما خلّفت بها أتقى ولا أفقه من ابن حنبل، ودعي إلى القول بخلق القرآن أيام المعتصم، فقال أحمد: أنا رجل علمت علما ولم أعلم فيه بهذا، فأحضر له الفقهاء والقضاة فناظروه، فلم يجب، فضُرب وحُبس وهو مصرٌّ على الامتناع، توفي ضحى الجمعة، سنة إحدى وأربعين ومائتين (٢٤١هـ) في بغداد. انظر: وفيات الأعيان، ١ ص٤٧.

[5] ابن تيميّة، الإيمان، ص٩٢.

أنّه فسّر الإحسان في حديث جبريل بقوله: "أن تعبدَ الله كأنّك تراه"[١]، ولم يقل أحد من العرب بهذا المعنى على هذا اللّفظ، فيثبتُ هنا نقل الدّال عن مدلوله، وقد وُضعَ الإحسانُ لما هو ضدّ القبح.

ومع وجاهة رأي ابن تيميّة إلاّ أنّه يمكنُ الإجابة عليه بوجوه منها: نلاحظ أنَّ ابن تيميّة يراوح في ردّ باب الحقيقة والمجاز بين إنكار مجيئه عن العرب، أو كبار العلماء، وتعذّر ثبوت الأصل، أي الحقيقة، والفرع، أي المجاز. فإذا ثبت عن كبار العلماء وصرّحوا بأصلٍ وفرع انتهى الخلاف. وأعرض هنا بعضَ ما جاء عن كبار العلماء، وفيه:

أ. إشارة الإسنويّ في نهاية السّول إلى أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف في باب الحقيقة والمجاز:

ففيه قوله: "الخامسة: المجازُ خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأوّل والمناسبة والنّقل، ولإخلاله بالفهم، فإنْ غلبَ كالطّلاق تساويا، والأولَى الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يوسف رضي الله عنهما"[٢].

---

[١] الحديث مشهور صحيح، وفيه أكثر من شاهد على الحقيقة الشّرعيّة، كمعنى الإسلام والإيمان والإحسان، وقد روي من عدّة وجوه، ولفظ البخاريّ: "حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ عَنْ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ يَمْشِي فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَلِقَائِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنْ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتْ الْمَرْأَةُ رَبَّتَهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا كَانَ الْحُفَاةُ الْعُرَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ "إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ"، ثُمَّ انْصَرَفَ الرَّجُلُ، فَقَالَ: رُدُّوا عَلَيَّ، فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوا، فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ. البخاري، محمّد بن إسماعيل، (ت٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، الأدب المفرد، ط٢، ترتيب وتقديم: كمال الحوت، عالم الكتب، ١٩٨٥م. ١١ص٥٨٧.

[٢] الإسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم، (ت٧٧٢هـ/١٢٩٣م)، نهاية السّول في شرح منهاج الوصول، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ٢ ص١٧٠. وسأشير إليه لاحقا

ب. ما جاء في كتاب (الجمل في النّحو)[1]:

ففيه: "وكذلك يلزمون الشّيء الفعلَ، ولا فعلَ، وإنّما هذا على المجاز، كقول الله –جلّ وعزّ– في البقرة: "فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ"[2]، والتّجارة لا تربح، فلمّا كان الرّبحُ فيها؛ نُسبَ الفعلُ إليها، ومثله "جدارًا يُريدُ أن ينقضّ"[3]، ولا إرادةَ للجدار، وقال الشّاعر:

لقد لمتِنا يا أمَّ غيلانَ في السّرى ... ونمت وما ليل المطيّ بنائم[4]

واللّيل لا ينام، وإنّما يُنام فيه، وقال آخر:

... فنامَ ليلي وتجلّى همّي"[5].

بـ (نهاية السّول).

[1] وقد اختلِف في نسبته إلى الخليل، وأوُرِدُه هنا مَوردَ المستأنس، فقد تمّت الحجّة في ثبوت النّقل عن الخليل في العين. وقد ردَّ نسبة الكتاب إلى الخليل الدّكتور محمود مغالسة، ورجّح أنّه نتاج القرن الثالث، وحقّق الكتاب فائز فارس، ونسبه إلى ابن شقير النّحويّ البغدادي، المتوفّى سنة ٣١٥هـ.

[2] سورة البقرة، الآية ١٦.

[3] سورة الكهف، الآية ٧٧.

[4] البجلي، جرير بن عطيّة، (ت١١٠هـ/٧٢٨م)، ديوان جرير، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩م. والبيت في قصيدة له يردّ فيها على الفرزدق، وهو جرير الشّاعر، واسمه حذيفة، الشّاعر المشهور؛ كان من فحول شعراء الإسلام، وكانت بينه وبين الفرزدق مهاجاة ونقائض، وهو أشعر من الفرزدق عند أكثر أهل العلم بهذا الشّأن. انظر: وفيات الأعيان، ١ ص٢٨٦. والبيت من قصيدة مطلعها:

لا خيرَ في مستعجلاتِ الملاومِ ** وَلا في خَليلٍ وَصْلُهُ غَيرُ دائِمِ

[5] الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، (ت١٧٥هـ/٧٩١م)، الجمل في النّحو، ط١، تحقيق: فخر الدّين قباوة، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٩٨٥م، ص٤٤. وابن شقير،

جـ . ثبوت القول بالأصل والفرع عن الخليل:

فقد جاء في كتاب العين[1]: "العَتَبَةُ: أَسْكُفَّةُ البابِ، وجعلها إبراهيم عليه السّلام كناية عن امرأة إسماعيل، إذ أمره بإبدال عَتَبَتِه"؛ فهي إذن ليست المرأة، وليس ممّا تسمّى به، بل كناية عنها بديلة لها دالّة عليها، وقوله "جعلها" أي لم تكن قبلَا. وفيه: "والعَذِرةُ: البَدَا، أعذر الرّجلُ إذا بدا وأحدث من الغائط، وأصل العَذِرَةِ فِناءُ الدَّار، ثُمَّ كنّوا عنها باسم الفِناءِ كما كُنِّي بالغائط، وإنّما أصل الغائط المطمئنّ من الأرض". وهنا أيضًا يقول أصل العذرة فِناء الدّار، ثمّ كنّوا عنها، فهنا أصل وفرع، و(ثمّ) تفيد العطف على التّراخي، والغائط أصلٌ في المكان المطمئنّ، فرعٌ في المُستقذر. وقولُه: "كَنَى فلانٌ يَكنِي عن كذا وعن اسمِ كذا إذا تَكَلَّم بغَيره ممّا يُسْتَدَلُّ به عليه؛ نحو الجِماع والغائط والرَّفَث ونحوه"، وقوله: "والغَرْقَدُ: شَجَرٌ كان ينبت هُنَاَكَ، فبَقِيَ الاسمُ مُلازِمًا للمَوْضِع وذَهَبَ الشَّجَر"، وقوله: "الهَيْقُ: الطّويل الدَّقيق وبه سُمِيّ الظَّليم: هيقاً، ورجلٌ هَيْقٌ: يُشبّه بالظَّليم لِنفاره وجُننه، وقوله: "كمي: كَمَى الشّهادةَ يكْميها كَمْياً أي: كَتَمها، والكَمِيُّ: الشُّجاع؛ سُمِّيَ به لأنّه يَتَكَمَّى فيه السِّلاح أي: يَتَغطَّى به.

ويظهر –فيما سقت من شواهد في كتاب العين– ثبوت أصلٍ وفرع في الاستعمال اللّغوي، وأنّ الخليل يصرّح بأصل الوضع، وبما طرأ عليه من نقل، ويشير إلى ما كان عليه وما آل إليه.

أحمد بن الحسن، (ت٣١٧هـ/٩٢٩م)، المحلّى، ط١، تحقيق: فائز الفايز، مؤسسة الرّسالة، دار الأمل، بيروت، ١٩٨٧م.

[1] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (١٧٥هـ/ ٧٩١م)، العين، تحقيق: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السّامرّائيّ، دار ومكتبة الهلال، (د.ت).

د. ورودُه عن محمّد بن الحسن الشّيبانيّ[1]:

وذلك في قوله: "... فالحاصل أنّ أبا يوسف[2] أبى الجمع بين النّذر واليمين؛ لأنّ هذا الكلام للنّذر حقيقةٌ، ولليمين مجازٌ، والحقيقة مع المجاز لا يجتمعان تحت كلمة واحدة، فإن نواهما، فالحقيقة أولى بالاعتبار؛ لأنّ الحقيقة معتبرةٌ في موضعه، والمجاز معتبر في غير موضعه، والشّيء الواحد لا يكون في موضعه وفي غير موضعه، وإنْ نوى اليمين لا غير؛ تعيّن المجاز؛ فلا تبقى الحقيقة مرادة"[3]. وكلام الشّيبانيّ مشعرٌ بعراقة الاصطلاح؛ فهو يقول: "الحقيقة معتبرة في موضعه، والمجاز معتبر في غير موضعه"، ويقول أيضًا: "وإن نوى اليمين لا غير؛ تعيّن المجاز؛ فلا تبقى الحقيقة مرادة"، يريد –وكلامه مغنٍ عن البيان– أنّ النّية قرينة مانعة من الحقيقة ومثبتة للمجاز.

هـ. ما وردَ عن الإمام الشّافعيّ:

حيثُ يقول بعد قوله تعالى: "وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ، إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ، إِذْ تَأْتِيهِمْ

---

[1] محمد بن الحسن الشّيبانيّ، مولى لبني شيبان، مات بالرّي سنة (١٨٧هـ)، وهو ابن ثمان وخمسين سنة، حضر مجلس أبي حنيفة سنتين ثم تفقه على أبي يوسف، وصنّف الكتب الكثيرة ونشر علمَ أبي حنيفة، قال الشّافعي: حملت من علم محمّد وقر بعير. الزّركلي، الأعلام، ٦ ص٣٠٩.

[2] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفيّ البغداديّ، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأوّل من نشر مذهبه، كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة، وتفقّه بالحديث والرّواية، ثمّ لزم أبا حنيفة، فغلب عليه "الرأي" وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرّشيد. ومات في خلافته ببغداد، وهو على القضاء، وهو أوّل من دعي "قاضي القضاة"، ويقال له: قاضي قضاة الدّنيا، وأوّل من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة، وكان واسع العلم بالتّفسير والمغازي وأيام العرب، من كتبه "الخراج". الزّركلي، الأعلام، ٩ ص٢٥٢.

[3] الشّيبانيّ، محمّد بن الحسن، (ت١٨٧هـ/٨٠٣م)، الجامع الصّغير، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م، ١ ص١٤٢.

حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ، كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَاكَانُوا يَفْسُقُونَ"[1]: "فابتدأ جَلَّ ثناؤه ذكرَ الأمرِ بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلمّا قال: "إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ" دَلَّ على أنّه إنَّما أراد أهلَ القرية؛ لأنّ القرية لا تكونُ عاديةً، ولا فاسقةً بالعدوان في السّبت، ولا غيره، وأنّه إنّما أراد بالعدوان أهلَ القرية الذينَ بلاَهُم بما كانوا يفسقون".

وقوله تعالى: "وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ، فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ"[2]، وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قَصْمَ القرية، فلمّا ذكر أنّها ظالمةٌ بانَ للسّامع أنّ الظّالم إنّما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولمّا ذكر القوم المُنشَئينَ بعدها، وذكر إحساسهمُ البأسَ عند القصم: أحاط العلم أنّه إنّما أحسّ البأس من يعرف البأس من الآدميين"[3].

يُبيّنُ الشّافعيّ أنّ المعنى انصرف إلى أهل القرية بعد ورود قرينة مانعة من المعنى الظّاهر، وهي قوله تعالى: "إذ يعدون في السّبت"، ويعلّل بقوله: لأنّ القرية لا تكون عادية، ولا فاسقة ...، وهذا خلافٌ لما ذهب إليه ابن تيميّة من جواز نسبة الفعل للمحلّ أوللحالّ[4]؛ فالشّافعي يمنع إرادة المحلّ بدليل الحسّ فيقول: "فالقرية لا تكون عاديةً ولا فاسقةً".

---

[1] سورة الأعراف، الآية ١٦٣.

[2] سورة الأنبياء، الآيتان ١١-١٢. والقَصْمُ: دَقُّ الشيء يقال للظالم، قَصَمَ الله ظهره، والقَصْمُ كسر الشّيء الشّديد حتّى يَبين. لسان العرب، مادّة (قصم).

[3] الشّافعيّ، محمّد بن إدريس، (ت٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، الرّسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٨٧، ص٦٢-٦٣.

[4] انظر: ابن تيميّة، الإيمان، ص١٠٨.

وتَجدرُ الإشارة هنا إلى أنّ القرية شاملةٌ للمساكن والسّكان، فقوله "حاضرة البحر" يجوز أن يفهم منها القرية بمساكنها وسكّانها، فلّما جاء قوله" إذ يعدون ..." دلّ على خلاف هذا، بل على عدم جوازه، ومع جواز أن نقول على الحقيقة: قصمنا القرية؛ لأنّ المساكن والسّكّان يجوز وقوع القصم عليهم جميعا، ولكنّ الذي لا يجوز هو الظّلم من المساكن دون السّكّان، فكان دليل الحسّ، وهو قرينة حاليّة، و" كانت ظالمة" قرينة لفظيّة، مانعَينِ من الحقيقة، وصارفَينِ إلى المجاز.

د. ورودُه عن أبي عُبيدة مَعمر بن المُثنّى:

وذلك في قوله: "حَنِيفاً: الحنيف في الجاهليّة من كان على دين إبراهيم، ثمَّ سمّي من اختتن وحجّ البيتَ حنيفًا لمّا تناسخت السّنون، وبقي من يعبد الأوثانَ من العرب، قالوا: نحن حُنفاء على دين إبراهيم، ولم يتمسّكوا منه إلا بحجّ البيت، والخِتان؛ والحنيف اليوم: المسلم"[1]. ويظهر عند أبي عبيدة الأصلُ في قوله: "الحنيف في الجاهليّة: من كان على دين إبراهيم"، فهذا المعنى أثبته أبو عبيدة مقيّدًا بزمن الجاهليّة، فهو أصليٌّ في اللفظِ، ويقول: "ثمّ سمّي من اختتن ..." ويقول: "والحنيف اليوم: المسلم"؛ فقوله (ثمّ)، وقوله: "الحنيف اليوم المسلم" خلافُ الأصل.

فإذا ثبت هذا عندَ أبي حنيفة، والخليل، والشّيبانيّ، والشّافعيّ، وأبي عبيدة، وقد استعمل الجاحظ المجاز في

[1] أبو عبيدة، معمر بن المثنّى، (ت٢٠٩هـ/ ٨٢٤م)، مجاز القرآن، ط٢، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٨١م، ١ ص٥٨.

قوله بأنّ القرآن ليس بمخلوق إلاّ على المجاز مقابلا للحقيقة[1]. وهو ظاهر؛ فيسقط الجواب الثّاني من اعتراضات ابن تيميّة؛ فالوقوع أقوى الأدلّة.

ولا بأس من التّعرّض لشيء ممّا ذهب إليه ابن تيميّة، فقد ذهب بتصوّره بعيدًا، فالوضع الأوّل للّغة كان من عند الله سبحانه[2]، والواقع المشاهد، والمنقول يدلّان على تطوّر اللّغة ونموّها بوجهين اثنين:

الوجهُ الأوّل: اعتباطيٌّ سلسٌ، وذلك كتخصيص كلمة الدّابّة لذوات الأربع، وهي في أصل الوضع لكلّ ما يدبّ على الأرض، وقد دلّ على عموم دلالتها قوله تعالى: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا"[3]، وشاهد التّخصيص لذوات الأربع هو الاستعمال، وقد جاء في لسان العرب لابن منظور قوله: "ولمّا قال الخَوارِجُ لِقَطَرِيّ[4]: اخْرُجْ إِلَيْنا يا دَابَّةُ؛ فأَمَرَهُم بالاسْتِغْفارِ، تَلَوا الآية حُجَّةً عليه. والدابَّة التي تُرْكَبُ، قال ابن منظور: "وقَدْ غَلَب هذا الاسْم على ما يُرْكَبُ مِن الدَّوابِّ"[5]. فأمْرُ قطريٍ لهم بالاستغفار يدلُّ على ما استقرّ في عرف استعمال دلالتها على البهيمة، واحتجاجهم عليه بالآية يدلّ على أصل وضعها اللّغويّ.

الوجه الآخر: وهو التّغيير المقصود، وهو كثير في الدّلالة الشّرعيّة واصطلاحات العلوم، فالألفاظ الشّرعيّة كالصّلاة والصّيام والزّكاة والحجّ والكفر والإيمان والهدى والضّلال كلّها قد أحدث الشّارع في دلالتها تخصيصًا، أو

---

[1] انظر: عثمان، عبد الفتّاح، التّفكير البلاغيّ عند المعتزلة، ط١، طبعة التّقدّم، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١١٧.

[2] سيأتي بيانه في الفصل الأوّل.

[3] سورة هود، الآية ٦.

[4] قطريّ بن الفجاءة أبو نعامة، الكنانيّ المازنيّ التّميميّ، من رؤساء الأزارقة (الخوارج) وأبطالهم. انظر: الزّركليّ، الأعلام، ٢ص٢٠٠.

[5] ابن منظور، لسان العرب، مادّة (دبّ).

أضافَ إليها شروطا أو أوصافا لم تكن معهودة في أصل الوضع، والكلام والتوحيدُ والجوهر والعرض والفقه والأصول والناسخ والمنسوخ والقياس وغيرها في اصطلاحات الفقهاء والأصوليّين والمتكلّمين لم تكن مطابقةً للمدلولات عندهم في أصل الوضع كذلك، وفي مصطلح الحديث يقولون: صحيح وحسنٌ وضعيف ومنكر ومتروك ومعروف ومحكمٌ ومرسل ومدلّسٌ ومعضل وعزيز وغريب، وفي النّحو يقولون: فعل وفاعل ومفعول ومبتدأ وخبر وعامل وتمييز وضمير وحال وعمدة وفضلة كذلك، حتّى مصطلحا الحقيقة والمجاز قد تُجوِّز بهما عن أصل وضعهما في اللّغة، فلم تكن دلالتهما في أصل الوضع دالةً على هذا الباب من أبواب علوم اللّغة.

فعلى ذلك يظهر أنّ النّقل الشّرعيّ ثابتٌ لا ريبَ فيه، والنّقل في العرف الخاصّ كذلك، والعرف العامّ موجود يصعبُ دركه على مرور الزّمن إلاّ بتتبّع النّصوص التّاريخيّة، واستظهار نمو علاقة الدّال بالمدلول بالزّيادة أو النّقصان[1].

ولا يقال هنا هذا التّغيّر حاصل بين الحقيقة الوضعيّة والعرفيّة والشّرعيّة، وليس من باب المجاز؛ ذلك أنّ التّغيّر هنا هو أيضًا تغيّر على كلّ حال توافرت فيه أركان النّقل المجازيّ، فهنا أصل موضوع وفرع منقول إليه وعلاقة وقرينة، وقد دلَّ على هذا الآمديّ بقوله:" فالحقيقة العرفيّة وإن كانت حقيقةً بالنّظر إلى تواضع أهل العرف عليها، فلا تخرج عن كونها مجازا بالنّسبة إلى استعمال اللّفظ في غير ما وضع له أوّلا"[2].

---

[1] انظر: حمودة، طاهر، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٠١، ولعلّ هذا الملحظ من أهمّ مسوّغات تصنيف معجم تاريخيّ للعربيّة.

[2] الآمدي، الإحكام، ١ص٥٥.

ويذهب ابن جنّيّ باللّغة مذهبًا مقابلا تماما لمذهب ابن تيميّة، فابن تيميّة ينكر وقوع المجاز، وابن جنّيّ يكاد ينكر وقوع الحقيقة؛ فقد نقل كلام أبي عليّ في أنّ اللّغة كلهّا مجاز، فالوصف، والتّوكيد، والإبدال أدلّة واضحة في أنّ الكلام إذا عَرِيَ منها تطرّق إليه المجاز بوجه ما، حيثُ قال: "اعلم أنَّ أكثرَ اللّغةِ معَ تأمُّلِهِ مجازٌ، لا حقيقة، وذلك عامَّة الأفعال نحوَ: قامَ زيدٌ، وقَعَدَ عمروٌ، وانطلقَ بِشرٌ، وجاءَ الصَّيفُ، وانهزم الشّتاء؛ وذلك لدلالة الفعل على الجنسيَّة"[١]. فالمجاز عنده ثابت غالب على الحقيقة[٢].

وإذا ثبت وقوع المجاز في اللّغة، وهو انتقال اللّفظ من معنى إلى غيره بعلاقة وقرينة، والانتقال يقتضي وضعًا سابقًا ووضعًا تاليًا، وواضعًا للسّابق والتّالي. فسوف ننظُرُ في الفصل الأوّل في معنى الوضع، ونناقش قضيّة الواضع بين آراء راجحة وأخرى مرجوحة.

[١] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٩.

[٢] انظر المصدر نفسه، ٢ص٤٥٠.

الفصل الأوّل

الحقيقة والمجاز بين اللّغويّين والبلاغيّين والأصوليّين

تمهيد:

أفردُ هذا الفصل للنّظر في موقف أهل اللّغة والبلاغة والأصول من باب الحقيقة والمجاز، وما أبرز الآراء التي اتّفقوا عليها، وما المسائل التي تمايزَ بها كلُّ فنّ منها عن غيره، وحقيقٌ لكلّ فنّ من الفنون المذكورةِ أن يمتاز عن غيره، وذلك اقتضاء موضوع الفنّ وباعثه وغايته.

فأهل اللّغة ينظرون إليه مَعينًا غدقا يستثمرونه في إفادة اللّغة وإمدادها في معجمها، يحذون حذوَ السّلف فيما ساروا عليه في أبواب التّوسّع والإفادة ممّا يُعطِي بابُ الحقيقة والمجازِ من آفاق في الاستعمال تُبقي اللّغة حيّةً فتيّة.

وأهل البلاغة يقفون منه موقف المستثمر له، بعد تحقيق قواعده، في إنشاء تعابيرَ وخطاباتٍ، وذلك بحسب ما وطّأه السّلف، وبحسب ما يقتضيه التّطوّر اللّغويّ في استخدام أهل اللّغة، وخاصّة عندَ حاجةِ مستعملي اللّغة من الأدباء إلى تعابيرَ وتراكيبَ جديدة لا تنتهي، وتظلُّ كأنّها قائمةٌ مفتوحةٌ، فيقفون على ما أبدعه السّلف ويبنون عليه ما أبدعه الخلف، والكلّ دائر في دائرة طلب بلاغة الخطاب في اتّساق أصوات حروفهِ ومفرداتهِ، وانطباق ألفاظه

على معانيه في أجمل الألفاظ وأحسنها نظما وأقواها سبكا.

وأهل الأصول يقفون على باب الحقيقة والمجاز للنّظر في النّصوص الشّرعيّة لاستنباط معاني الفكر الإسلاميّ في عقيدته وأحكامه وآدابه وتاريخه، يُبيّنون المعاني الحقيقيّة في الأصول والفروع، ويقسّمونه لما يجوز دخول الباب فيه وما لا يجوز، ولا يَعنيهم بحال أن يقتفوا أغراض اللّغويين والبلاغيين، في أصولهم التي ما أقاموها إلاّ لتكون أداة من أدوات تحليل الخطاب الدّينيّ، وهم يقفون على استثمار الباب في دلالات معرفة مراد المخاطِب، وهو المُشرِّع للمخاطَب، وهو الإنسان.

ويقتضي هذا الوُقوفَ على حدّ الحقيقة والمجاز، وأنواع القرائن الدّالة على المجاز، وأنواع العلاقات بين الحقيقة والمجاز، وموقفهم من ثبوت الحقائق الثّلاث، وذلكَ عند كلّ من: أبي الفتح بن جنّي من اللّغويّين، وأبي يعقوب السّكّاكيّ من البلاغيّين، وسيف الإسلام الآمديّ من الأصوليّين. ولكنّ هذه المباحث لا تقوم قبل التّعرّف على معنى الوضع والواضع، إذِ الحقيقةُ والمجاز تركيبٌ يدلّ على وضع واضعٍ، ونقلٍ لهذا الوضعِ إلى غير ما وُضع له ابتداء، فلنبدأ من حيثُ أصلُ الموضوع ابتداءً.

الوضع والواضع:

والوضع هو: "عبارة عن تعيين اللّفظةِ بإزاءِ معنىً بنفسها [من واضع]"[1]. وهذا متّفق عليه -فيما أعلم- وما تنكير الواضع إلاّ للخلاف الواقع فيه.

أمّا الواضع فقدِ اختلفَ العلماءُ في شأنِه قديما وحديثا حين بحثُوا في نشأة اللّغة؛ فمنهم من يُسندها إلى اصطلاح العقلاء من البشر، ومنهم من يقول: إنّ الإنسان حاكى أصوات الطّبيعة، ومنهم من قال: إنّها من عند الله كافّة، أو من عند الله عن خلق سابق علينا، ومنهم من قال: هي من عند الله من حيث أصولُها، وطوّرَها الإنسان ونمّاها، وكما يقول الغزاليّ: "والكلّ في حيّز الإمكان"[2].

رأيُ ابنِ جنّيّ وشيخه أبي عليّ الفارسيّ يتلخّصُ في أنّ اللّغة توقيف من عند الله، وهو الرّأي الرّاجح عنده، فهو لا يقطع به كما سيظهر لنا، ولا ينكر على مخالفيه. والدّليل على أنّ ابن جنّي يرجّح هذا الرّأيَ، هو أنّه بعدَ أنْ نقل قول القائل بأنّ الله علّم آدمَ الكلام؛ كلَّ الكلامِ لم يُغفل منه شيئًا، يعلّق عليه بقوله: "وإذا كان الخبر الصّحيح قد ورد بهذا، وجب تلقّيه باعتقاده، والانطواءُ على القول به"[3]، وقد صحّ ما يشهد له عند البخاريّ وغيره[4]. وفي سياق

---

[1] السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٥٨.

[2] الغزاليّ، المستصفى، ص١٨١.

[3] ابن جنّيّ، الخصائص، ١ص٤٢.

[4] جاء في حديث الشّفاعة، وهو حديث مشهور: "... فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ يَا آدَمُ أَمَا تَرَى النَّاسَ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّنَا". البخاريّ، ٨ص٤٢٨، حديث رقم ٧٤١٠.

حديثه يوردِ رأي من يردّ التّوقيف عن الله، ويبطله، فقد أَبطَلَ القولَ بالتّوقيف بحجّة عدم تعلّق القديم بالحادث، وحاجة التّواضع إلى الجوارح، وردّ أبو الفتح بمثالٍ ضَرَبَه لخصمه في خشبةٍ تقوم مقامَ الجارحة بأمر الله، فلا يؤوده شيء في السّموات وفي الأرض –سبحانه–، فلم ينبسِ الرّجلُ بصائت ولا صامت[1].

وقد عرَض ابنُ جنّيّ إلى قول من قال بمحاكاة الإنسان لأصوات الطّبيعة، ولم ينكر إمكان وقوعه، بل قال: "وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبّل"[2]، وقوله هذا من باب جواز الوقوع لا الحمل، كما قد يُظنّ رأيًا له، وكيف يكون هذا مع قوله: "واعلم فيما بعد أنّني على تقادم الوقت دائمُ التّنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجدُ الدّواعي والخوالِج قويّةَ التّجاذب لي، مختلفة جِهاتِ التغوّل على فكري؛ وذلك أنّني إذا تأَمّلتُ حالَ هذه اللّغةِ الشّريفةِ الكريمة اللّطيفةِ؛ وجدتُ فيها من الحكمة والدّقّةِ والإرهاف والرّقّة ما يملك عليّ جانبَ الفكر، حتّى يكادَ يطمحُ به أمامَ غَلْوةِ السّحر، فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا –رحمهم الله– ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه، وانقياده، وبعد مراميه، وآماده صحّةَ ما وفّقوا لتقديمه منه، ولطفَ ما أُسعدوا به، وفُرِق لهم عنه، وانضاف إلى ذلك وَارِدُ الأخبار المأثورة، بأنّها من عند اللّه –جلَّ وعزّ– فقوي في نفسي اعتقادُ كونِها توفيقًا من الله سبحانه، وأنَّها وحيٌ، ثمّ أقولُ في ضدّ هذا كما وقع لأصحابنا ولنا وتنبّهوا وتنبّهنا على تأمّل هذه الحكمة الرّائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أنْ يكونَ اللهُ – تعالى – قد خلقَ من قَبلنا –وإنْ بعُد مداه عنّا– مَن كانَ ألطفَ منّا أذهانًا، وأسرعَ خواطرَ وأجرأً جَنَاناً؛ فأقفُ

---

[1] ابن جنّيّ، الخصائص، ١ص٤٧.

[2] انظر: المصدر نفسه، ١ص ٤٨.

بين تَيْنِ الخَلّتين حسيرًا، وأكاثرُهما، فأنكفئُ مكثورًا، وإن خطرَ خاطرٌ فيما بعدُ يُعلّقُ الكفّ بإحدى الجهتين، ويكفّها عن صاحبتها، قلنا به، وبالله التّوفيق"[1]؟

لم يُعرض ابن جنّيّ عن قوله –كما نلاحظ– بل تردّد بين أن تكون اللّغة من عند الله وحيًا منه، أو من عند الله حملًا على خلق سابق لنا. هذا رأي ابن جنّيّ في الواضع، وهو رأي يدلّ على عمق ورويّة وإنصاف لما عنده مع ما عليه غيرُه.

أمّا رأي الغزاليّ فهو رأي يمثّل الأصوليين، ولا يبتعد كثيرا عن ابن جنّيّ فنسبة الوضع لله تدور معه حيث دار. يقول الغزاليّ في أصل اللّغة: "قد ذهب قوم إلى أنّها اصطلاحيّة؛ إذ كيف تكون توقيفًا، ولا يُفهم التّوقيف إذا لم يكن لفظُ صاحبِ التّوقيف معروفًا للمخاطب باصطلاح سابق؟ وقال قوم: إنّها توقيفيّة؛ إذ الاصطلاح لا يتمّ إلا بخطاب، ومناداة، ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلاّ بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال قوم: القدر الذي يحصل به التّنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتّوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح. والمختار: أنَّ النّظرَ في هذا إمَّا أنْ يقعَ في الجواز أو في الوقوع، أمّا الجواز العقليّ، فشامل للمذاهب الثّلاثة، والكلّ في حيّز الإمكان. أمَّا الواقعُ من هذه الأقسام، فلا مَطمعَ في معرفته يقينًا إلاّ ببرهانٍ عقليٍّ، أو بتواترِ خبرٍ، أو سمعٍ قاطعٍ، ولا مجالَ لبرهانِ العقلِ في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطعٌ؛ فلا يبقى إلاّ رجمُ الظّنّ في أمرٍ لا يرتبطُ بهِ تعبّد عمليّ، ولا ترهقُ إلى اعتقادِه حاجةٌ، فالخوضُ فيه إذًا فضولٌ لا أصلَ له. فإن قيل: قال الله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ

---

[1] ابن جنّيّ، الخصائص، ١ص٤٨.

كُلَّهَا"[1]، وهذا يدلُّ على أنّه كان بوحيٍ وتوقيفٍ؛ فيدلّ على الوقوع، وإنْ لم يدلّ على استحالةِ خلافِهِ. قلنا: وليس ذلك دليلاً قاطعًا على الوقوع أيضًا؛ إذ يتطرّقُ إليه أربعةُ احتمالاتٍ:

أحدها: أنّه ربّما ألهمهُ اللهُ تعالى الحاجةَ إلى الوَضعِ؛ فوضعَ بتدبيرهِ وفكرِهِ، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى؛ لأنَّه الهادي والملهمُ، ومحرّكُ الدّاعية كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله تعالى.

والثاني: أنّ الأسماء ربّما كانت موضوعةً باصطلاحِ مَن خَلَقَ اللهُ تعالى قبل آدم من الجنّ، أو فريق من الملائكة، فعلّمه اللهُ تعالى ما تواضع عليه غيره.

والثالث: أنّ الأسماء صيغة عموم، فلعلّه أراد به أسماء السّماء والأرض، وما في الجنّة والنّار دون الأسامي التي حدثت مسمياتُها بعدَ آدم عليه السّلام من الحِرفِ والصّناعات والآلات، وتخصيص قولِه تعالى: "كُلَّهَا" كتخصيصِ قولِه تعالى: "وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"[2]، وقوله – تعالى –: "تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لا يُرَى إِلاَّ مَسَاكِنُهُمْ"[3]، وقوله تعالى: "وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[4]؛ إذ يخرج عنه ذاتُه وصفاتُه.

وآخرُها: أنّه ربّما علّمه ثمّ نسيَه، أو لم يُعلِّمْ غيرَه، ثمّ اصطلح بعدَه أولادُه على هذه اللّغاتِ المعهودةِ الآن،

---

[1] سورة البقرة، الآية ٣١.

[2] سورة النّمل، الآية ٢٣.

[3] سورة الأحقاف، الآية ٢٥.

[4] سورة المائدة، الآية ١٢٠.

والغالب أنّ أكثرَها حادثةٌ بعده"[1].

يضع الغزاليّ كلّ الاحتمالات في حيّز الإمكان، ويورد مرجّحات أصحابها دون أن يضيف إليها، إلاّ أنّه قد ناقش ما تقبله آية "وعلّم آدم الأسماء كلّها"، وكما يقول العلماء: "إنّ ما يتطرّق إليه احتمال لا يصحّ فيه البرهان"[2].

ولْنتبيّن ما ذهب إليه أبو حامد فيما يجوز أن تؤوّل به الآية، أو ما تحتمله من التّأويلات.

في اعتراضه الأوّل يقول: "إنّه ربّما ألهمهُ اللهُ –تعالى– الحاجةَ إلى الوَضعِ؛ فوضعَ بتدبيرِهِ وفكرِهِ" لا يبتعد أبو حامد عن أن يكون الأمر من الله، ولكن على وجه لا تدلّ عليه الآية بحال، ولِمَ نخالف ظاهر الآية؟ والأصل في خطاب القرآن أنّه للبيان، وليس للإيهام، وما لم يكن ظاهر الآية مُعارَضًا بالعقل أو النّقل، أو مُوهِمًا في لفظه؛ فحريٌّ به ألاّ يخرجه عن مدلوله، وما ذهب إليه يخلق إشكالا في فهم الكلام قرآنا وغيرَه، فيجوز أن نفهم ما نريد دون قيد، ولا شرط؛ فيُلغِزُ الكلام، ويُهملُ البيان.

في الاعتراض الثّاني يقول: "إنّ الأسماء ربّما كانت موضوعةً باصطلاحِ مَن خَلَقَ اللهُ تعالى من قبل آدم". وهذا إقرار من أبي حامد لظاهر الآية من أنّ الله هو الذي علّم آدم الأسماء التي تكلّم بها، ولكنّه ينسبها لخلق من قبلِ خلقِ آدم، وهذا مع جوازه، إلاّ أنّه غريب لخلاف ظاهر الآية إلى ما لا تشير إليه من قريب، ولا بعيد.

في الاعتراض الثّالث يقول: "إنّ الأسماء صيغة عموم، فلعلّه أراد به أسماء السّماء والأرض، وما في الجنّة

---

[1] الغزاليّ، المستصفى، ص ١٨١.

[2] هذه قاعدة تواردَ عليها أهلُ الأصول، وتكادُ تعمُّ كتبَهم كلّها، انظر: الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، ٨ص٤١٨.

والنّار، دون الأسامي التي حدثت مسمّياتُها بعدَ آدم"، ويُخَصِّصُ عمومَ الآية وتوكيدَها، بدليل العقل والنّقل، فالعقل يقول بعدم حاجة آدم لأكثر ممّا يتواصل به في زمانه ومكانه، وكثير من اللّغات اليوم ممّا لا حاجة له بها، ويؤيّد ما ذَهب إليه بتخصيص قوله تعالى: "تدمّرُ كلّ شيء"، وله أيضًا قوله تعالى: "وأوتيَتْ مِن كُلّ شَيء"، ولم تؤتَ ما ليس للنّساء من شارب وغيره. وهذا رأيٌ راجحٌ بأدلّته قويم.

في الاعتراض الرّابع يقول: "إنّه ربّما علّمه ثمّ نسيَه، أو لم يُعلِّمْ غيرَه، ثمّ اصطلح بعدَه أولادُه على هذه اللّغاتِ المعهودةِ الآن ...". ويقرُّ أبو حامد هنا بظاهر الآية كما أقرَّ في الاعتراض الثّاني والثّالث، ولكنّه يُجيز أن يكون التّعليمُ له وحده، وأنّ آدم لم يعلّم غيرَه، وأنّ الله أنساه ما علّمه من قبلُ، بدليل أنّ اللّغة أكثرها حادثة، كيف؟ والحسُّ يأبى هذا؛ فالآباء يعلّمون أبناءهم اللّغة بتواصلهم معهم، ولمَ يُعلّمه ربّه وينسيه؟ أليس ليتواصل مع غيره؟ وبالتّواصل تنمو اللّغة، وأين دليل التّأويل هذا من سياق الآية ومعناها ظاهرًا وغير ظاهر؟

يتبيّن لنا أنّ أبا حامد لم يقطع بوجه، ولكنّه يجيزها لجواز وقوعها، حتّى الآية عنده لو صحّت على الموضوع لما منعت غير دلالتها، وفي نقاشه لما تحتمله الآية يبتعد ويقترب، ولكنّه لم يستطعْ إلاّ أن يسند التّعليم إلى الله سبحانه، ففي الاعتراض الثّاني والثّالث والرّابع يَبقى مع ظاهر الآية مع محاولةٍ منه غيرَ موفّقة ليَميل بها عن ظاهرها، بأنّ اللغة توقيفيّة عن الله. ولو أردنا أن نتكلّمَ بمعاني ما ذهب إليه، لقلنا: إنّ أبا حامد يرجّح أنّ اللّغة توقيفيّة من عند الله، بحسب ما قدّمنا.

أمّا الرّأي الذي أقول به مستندًا إلى الدّليل العقليّ، والنّصّ النّقليّ، فمُجملُه أنّ الإنسان يخرج من بطن أمّه –

كما يشهد بذلك الواقع المحسوس- لا يعرف شيئا معقولًا، ولا نطقًا مفهومًا، فحينَ يتّكلم يتكلّم بما يُمليه عليه مجتمعُه اللّغويّ؛ فلا ينطق إلاّ بما يُملى عليه، ومن المسلّم به أنّ كلَّ طفل ينطق بلغة مجتمعه وما يَدخل عليه من لغة، والقياس يكون بالشّاهد على الغائب وليس العكس؛ فنقيس الإنسانَ الأوّل على المشاهد المعقول، فهو لا يتكلّم إلاّ بمؤثّر خارجيّ، فإمّا أن يكون الخالقَ سبحانه، أو غيرَه، وقد جاء الخبر بأنّ الله "علّم آدمَ الأسماء كلّها"، وقال:" خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ"[١]، وقال:" الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ"[٢]، فاتّصل به وكلّمه، وسمع منه وأمرَه ونهاه، فقال تعالى: "قالا ربّنا ظلمنا انفسنا وإن لم تغفر لنا"[٣]، وقال: "أنبئهم بأسمائهم فلمّا انبأهم"[٤]، وقال: "وقلنا يا آدم اسكن أنتَ وزوجك الجنّة وكلا منها"[٥]، وقال: "ولا تقربا هذه الشّجرة فتكونا من الظّالمين[٦]"، وقال، حكاية عن الشّيطان: "ما نهاكما ربّكما عن هذه الشّجرة إلاّ أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين"[٧]؛ فآدم إذًا كان يعقل معنى الخلود والملائكيّة، والظّلم، والقَسَم في قوله: "وقاسمهما" والتّكليف فيما أُمر به ونُهِيَ عنه.

فأين الغرابةُ والبعدُ من أن يُعلّم اللهُ آدمَ وزوجه لغةً يتخاطبان بها، مع قدرة الله على ذلك، وقد ثبت الإمكان والوقوع، والإمكان إيمانٌ عندنا، والوقوع أقوى الأدلّة، وهو حاصلٌ، فقد قال جلَّ قولُه: "فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا

---

[١] سورة الرّحمن، الآيتان ٣-٤.

[٢] سورة العلق، الآيتان ٤-٥.

[٣] سورة الأعراف، الآية ٢٣.

[٤] سورة البقرة، الآية ٣٣.

[٥] سورة البقرة، الآية ٣٥.

[٦] سورة البقرة، الآية ٣٥، وسورة الأعراف الآية ١٩.

[٧] سورة الأعراف، الآية ٢٠.

مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا، يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا، فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا؟ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا، وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا، وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا، وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا، ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ، مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ"[١].

فهذا عيسى عليه السّلام ينطق بخلق الله وأمره، وقد قال الله: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ"[٢].

ومع التّسليم بعدم المطابقة في التّشبيه، إلاّ أنّه موافق للعموم، وموافق لما رُوِيَ عن آدم من التّعلّم، وعقلِه للمقولات، وقولِه وإنبائِه للملائكة. ولا يقال هنا: هذا دليل ثابت عند المسلمين؛ فهي أدلّة خاصّة بهم لا تعمّم، والبحث العلميّ مطلوب فيه التّعميم، ولا يجوز فيه إلزام النّاس بمعتقد خاصّ، لا يقال هذا؛ لأنّ الإسلام لم يقم على النّقل منفصلًا عن العقل، فلم تثبت مسألةٌ عقديّة في الإسلام بدليل نقليّ صِرف، بل لا بدّ لكلّ فَرع من فروع العقيدة الإسلاميّة من استنادٍ إلى دليل عقليّ قطعيّ؛ فوجود الخالق دليله العقل القاطع بوجوب وجودِ موجدٍ للموجودات المُدركةِ بالحسّ، وثبوت رسالةِ محمد صلوات الله وسلامه عليه ثابت بالدّليل العقليّ البَدَهيّ؛ ذلك لأنَّ كلّ حاملِ

---

[١] سورة مريم، الآيات ٢٧-٣٦.

[٢] سورة، آل عمران، الآيتان ٥٩-٦٠.

رسالةٍ رسولٌ، والإيمان به تَبَعًا لما ثبت بالقطع من إعجاز القرآن للبشر بأن يأتوا بمثله مع شدّة الحاجة والإلحاح في التّحدي، حتّى تواعدوا في ميادين الموت، وكان الأمر أهونَ من ذلك بكثير؛ فما كان عليهم إلاّ أن يأتوا بسورة من مثله وينتهي الأمر، فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك[1]؛ فكلّ ما ثبت بالقطع عنه صلوات الله عليه وجب الإيمان به والانطواء عليه، وهذا دليل على العقلاء وليس خاصًا بالمسلمين.

ولا يقال: البحث العلميّ يستوجب التّجرّد من الآراء السّابقة والمعتقدات، لأنَّ هذه مغالطة وخلط للأمور؛ فالبحث يتطلّب التّجرّد من الآراء السّابقة صحيح، أمّا المعتقدات فلا، فالمعتقد جزء لا ينفكّ عن شخصيّة الباحث أيِّ باحثٍ كان؛ فالمؤمن المسلمُ ينطلق من وجهة نظرٍ ثابتةٍ بالعقل القاطع، فهو يقوم على حقائق، وغير المتديّن ينطلقُ من انحرافِهِ عن الفطرةِ ومقتضى العقل، فهل يعقل أنْ يتجرّدِ المتديّن من معتقده إرضاء لمن فقدَ ميزانه وفطرته من باب التّجرّد العلميّ المزعوم؟

نعم، التّجرّد يكون من الآراء، وليس من المعتقدات؛ فلا يستطيع أيُّ زاعمٍ أن يتجرّد عن معتقده، فإن كان كذلك، فليتجرّدْ غيرُ المتديّن عن تجردّه من الدّين إنِ استطاع، هيهات! ولسائل أن يسأل، هل علّم الله الكلام كلّه لآدم ، حتّى الذي نتداوله اليوم؟

والجواب من جهة الجواز، نعم، يجوز كما ذُكرَ عن ابن عبّاس رضي الله عنه، ولكنّ الغزاليّ يقول: يجوز أنّ الله سبحانه علّمه ما يلزمه في وقته، حسب حاجته، ويكون تخصيص الآية كتخصيص قوله تعالى: "تدمّر كلّ

---

[1] انظر: الجرجانيّ عبد القاهر، (ت٤٧٠هـ/ ٩٩١م)، الرّسالة الشّافية، مذيّلة بدلائل الإعجاز، ط٣، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدنيّ، جدّة والقاهرة،١٩٩٢م.

شيء بأمر ربّها"[1]، فعلى هذا يكون آدم تعلّم ما يلزمه كحدٍ أدنى من مفهوم الآية، وما فوق هذا طوّرته الأجيال لاحقا. وفيما يأتي نحقّق القول في معالجة باب الحقيقة والمجاز عند ثلاثة العلماء:

أوّلاً: حدُّ الحقيقة والمجاز:

يظهرُ حدّ الحقيقة والمجاز عند **ابن جنّيّ** في قوله: "الحقيقة: ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة، والمجاز: ما كان بضدّ ذلك"[2]. بهذه الكلمات القليلة المقتضبة يَحُدُّ ابنُ جنّيّ مصطلحَيِ الباب، فالحقيقةُ عنده ما أقرّ في الاستعمال على أصل اللّغة، فهو لفظ استقرّ أي: لزم مكانه، ولا يُشترَطُ له مجازٌ، خلافًا للسّكّاكي كما سيأتي، وهذا المكان هو أصله في الوضعِ الأوّل في اللّغة، والوضع كما تقدّم: "تخصيص لفظ بإزاء معنًى بنفسه"، وقوله "أصل" يخرجُ به الفرع، وهو النّقل، عرفيّا كان أو شرعيّا أو مجازيّا. وقوله "في اللّغة" يَخرجُ به ما يجوز أن يسمّى وضعًا أوّلَ في العرف أو الشّرع، وكأنّه زيادة في توكيد الأصل اللّغويّ لمّا جاز أن يُقال: أصلٌ عرفيّ، أو أصل شرعيّ، وقد يدلّ هذا على ما ذهب إليه ابن جنّيّ من أنّ أكثر الكلام مجاز.

والمجاز عند **ابن جنّي** ضدّ الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة عنده: "ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة"، يكون المجاز: ما لم يُقرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة، وبيان هذا أنّ المجاز تغيّرٌ في دلالة

---

[1] سورة الأحقاف، الآية ٢٥.

[2] ابن جنّيّ، الخصائص،٢ص٤٤٤. وقوله: "بضدِّ ذلك" يُشيرُ به إلى تعريف الحقيقة، أي ما يقابل الحقيقة في الحدّ، ولم يرد معنى اللّفظ الحقيقيّ، وإلّا كان مشيرًا إلى الأضداد المعجميّة، كالوجود والعدم والسّواد والبياض، وليس هذا مرادَه.

اللّفظ من أصل اللّغة إلى دلالة مغايرة للدّلالة اللّغويّة الأولى.

أمّا **الآمديُّ** فيحدُّ الحقيقة بقوله: "والحقّ في ذلك أنْ يقال: هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أوّلا في اللّغة"[١]. وفي هذا الحدّ للحقيقة لا نرى اختلافًا جوهريّا عمّا ذهب إليه ابن جنّيّ؛ فنرى الآمديّ كأنّما يكرّرُ تعريفَ ابن جنّيّ مع خلافٍ في اللّفظ فقط، فابن جنّيّ يقول: "ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللّغة"، والآمدي يقول: "هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللّغة". قول ابن جنّيّ: "ما أقرّ في الاستعمال"، لا يختلفُ عن قول الآمدي: "اللّفظُ المستعمل فيما وضع له، فالاختلافُ بين قول ابن جنّيّ: "في أصل وضعه في اللّغة"، وقول الآمدي: "فيما وضع له أوّلا في اللّغة" إنّما هو اختلافٌ في الصّياغة اللغوية حسبُ، ولا يؤدّي إلى فروقٍ في الدّلالة.

ويحدُّ **الآمديُّ** المجاز بقوله: "هو اللّفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أوّلا في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التّعلّق"[٢]. فالمجاز عنده على وجه[٣]: "أن يُستعملَ اللّفظ في غير ما وضع له أوّلا في الاصطلاح الذي به المخاطبة"، وهو يقِرُّ بحدِّه هذا الحقيقةَ العرفيّةَ، والحقيقةَ الشّرعيّة، ويدلُّ على ذلك قوله: "في الاصطلاح الذي يكون به المخاطبة"، وهذا الاصطلاح يجوزُ أنْ يكون لغويّا، أو عرفيّا، أو شرعيّا، فكلّها اصطلاحات، فالمجاز إذن هو انتقال اللّفظ من معناه اللّغويّ أو العرفيّ أو الشّرعيّ إلى غيره، وقوله: "لما

---

[١] الآمدي، الإحكام، ١ص ٥٢.

[٢] الآمدي، الإحكام، ١ص ٥٤.

[٣] وفي قوله: "المتواضع على استعماله" يُفهمُ منه عمليّةُ الوضع المقصودة، ويكون هذا في الحقيقة الشّرعيّة، والحقيقة العرفيّة الخاصّة، ولا يكون في الحقيقة العرفيّة العامّة، وقوله: "المستعمل في غير ماوضع له" أعمّ، وهو شامل للانتقال المقصود والاعتباطيّ معًا.

بينهما من التّعلّق" قيدٌ يُبيُّنُ مسوِّغ الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، وهو العلاقة الكائنة بينهما.

ونرى هنا اختلافًا في حدّ المجاز عن حدّ ابن جنّيّ له، فيظهر المنهج الأصوليّ في حدّ الآمديّ، إذ لا يقابل المجاز بالحقيقة عند بيانه كما فعل ابنُ جنّيّ، بل يحدّه بقيود تجمع وتمنعُ، فقوله: "في الاصطلاح الذي به المخاطبة"، والاصطلاح اسم جنس يشمل كلّ اصطلاح، يجمعُ الحقائق الثّلاث: اللّغويّة والعرفيّة والشّرعيّة، وقوله: "لِما بينهما من التّعلّق" يثبتُ سببًا للانتقال من الحقيقة إلى المجاز، ويجعله شرطًا لصحّة الانتقال، فينطبق عليه تعريف الشّرط عند الأصوليّين، وهو: "ما لا يلزم من وجوده وجودٌ أو عدمٌ، ويلزم من عدمِه العدمُ"[1]؛ إذ لا بدّ من علاقة بين الأصل والفرع لصحّة الانتقال.

وأمّا **أبو يعقوب السّكّاكيّ** فهو يَحبكُ حدَّه للحقيقة والمجاز من خيوطِ معنيَيْهِمَا اللّغويَّيْنِ، ويَصلُ هذينِ المعنيين بالمعنى الاصطلاحيّ، وكأنّنا به يمارسُ عمليّة التّجوّز المقصود، فيثبتُ المعنى اللّغويّ، وينتقلُ إلى آخر اصطلاحيّ لعلاقة بينهما وتناسب، فيقول: "الحقيقة: في أصل وضعها الاشتقاقيّ من فعيل بمعنى مفعول (المُثبَتُ)، أو فعيل بمعنى فاعل (واجب أو ثابتٌ)، والتّاء للتّانيث"[2]. ويعرّف الحقيقةَ بقوله: "الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع، كاستعمال (الأسد) في الهيكل المخصوص، فلفظ (الأسد) موضوع له بالتّحقيق، ولا تأويل فيه، وقولنا: (من غير تأويل) تحرّزا من الاستعارة، فهي: استعمال الكلمة فيما وضعت له مع

[1] انظر: أبو زهرة، محمّد، (ت١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٩٧م.

[2] السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٦٠.

تأويل"[1]، كاستعمال (المشفر) لشَفةِ الإنسان، وهو موضوع لشَفةِ البعير، والاستعارة عنده من المجاز، فيكون المعنى الاصطلاحيّ من اللّغويّ هو: الكلمة المستعملةُ فيما هي موضوعة له، مُثْبَتَةً في موضعها الأصليّ، واجبةً له.

ويقول أيضًا: "ولك أن تقول: الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدلّ عليه بنفسها دلالة ظاهرة، كاستعمال (الأسد) في الهيكل المخصوص، أو القرء في ألاّ يتجاوز (الطّهر والحيض)[2] غيرَ مجموع بينهما"[3]. وفي هذا الجانب نرى اتّفاقًا بينَ السّكّاكيّ، وابن جنّي، والآمديّ في أنّ الحقيقة هي: اللّفظ الثّابت على معناه في الوضع الأوّل، وهو اللّغويّ.

وأمّا المجاز فيقول فيه **السكّاكيّ:** "في أصل الاشتقاق مَفعَل، من جاز يجوز إذا تعدّاه، والكلمة إذا استعملت في غير ما هي موضوعة له –وهو ما تدلّ عليه بنفسها– فقد تعدّت موضعها الأصليّ... وأمّا المجاز، فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتّحقيق استعمالا في الغير[4] بالنّسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النّوع"[5]. ويتابع موضّحًا: "ولك أن تقول: المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما تدلُّ عليه

---

[1] المصدر نفسه، ص٣٥٨.

[2] الفرق بين المجاز والمشترك: هو أنّ اللّفظ المشترك تكون معاينه متصوّرة في الذّهن عند إطلاقه من غير مرجّح، ويكون التّرجيحُ لأحد المعاني على غيره بالتّخصيص أو التّنصيص، أمّا المجاز، فأن تسمع الكلمة فتتصوّر معناها الأوّل عند الوضع، ولا يخطرُ لك المعنى المجازيُّ إلّا بقرينة تصرفه إليه، وتمنع إرادة الأوّل. انظر: السّكّاكيّ المفتاح، ص ٣٦٠.

[3] السّكّاكيّ، المفتاح، ص ٣٥٨.

[4] قال ابن هشام في مغني اللّبيب: "ولا تتعرّف (غير) بالإضافة لشدّة إبهامها". وقوله: "استعمالا في الغير" أي في سياق أو تركيب آخر.

[5] السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٥٩.

بنفسها دلالة ظاهرة، استعمالا في الغير، بالنّسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة ما تدلُّ عليه بنفسها، في ذلك النّوع"[1].

يتّفقُ السّكّاكيّ مع صاحبيه في أنّ المجاز لفظ انتقل من أصل وضعه إلى وضع آخر، وقوله: "بالنّسبة إلى نوع حقيقتها" يشيرُ إلى تعدّد الحقائق، وهي: الحقيقة اللّغويّة، والحقيقة العرفيّة، والحقيقة الشّرعيّة، وهذا القيد موافق لما ذهب إليه الآمديّ، في قوله: "في الاصطلاح الذي يكون به المخاطبة"، والآمديّ قد أضاف قيد العلاقة. أمّا السّكّاكيّ فقد أضاف القرينة الدّالة على الانتقال، والمانعة من إرادة المعنى الحقيقيّ، ويدلّ على هذا قوله: "مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النّوع"، وهذا يقتضي إرادة المعنى الذي تُجوِّز إليه. وتجدر الإشارة هنا إلى أنواع المجاز، فقد انقسم إلى مجاز مفرد، ومجاز إسناديّ أو مجاز عقلي، ولا مجاز في الأعلام والأسماء المتناهية في العموم والحروف.

وخلاصة آراء الثّلاثة: أنّهم اتّفقوا على معنى الحقيقة، ومن هنا يظهر لنا معنى (النّصّ) فالحقيقة لفظ انطبق على معناه؛ فلا خلاف فيه. واختلفوا بعض الاختلاف في المجاز، فأصل الانتقال من أصل إلى فرع ثابت عند الجميع، وذكر الآمديّ العلاقة في حدّه، وذكر السّكّاكيّ القرينة في حدّه، ولم يدرجهما ابن جنّيّ في حدّه، وتعرّض الآمديّ والسّكاكيّ إلى تعدّد الحقائق، ولم يبوّب له ابن جنّيّ، وإن ذكره في باب النّحو[2]، ولا يعني هذا أنّ

---

[1] انظر: السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٦٠. وله فيها تعريفات أخرى تدور حول هذه المعاني.

[2] قد أشار ابن جنّيّ إلى الحقيقة العرفيّة والشّرعية في باب النّحو، فقال: "ثمّ خصّ به انتحاء هذا القَبِيل من العلم، كما أنّ الفقه في الأصل مصدرُ فقِهتُ الشّيءَ

ابن جنّيّ لا يقول بلزوم وجود علاقة وقرينة، أو أنّ الآمدي لا يقول بالقرينة، أو أنّ السّكّاكيّ لا يقول بالعلاقة.

فابن جنّيّ يقول في موضع آخر: "لكن لا يُفضَى إلى هذا إلاّ بقرينة تُسقط الشّبهة"[1]، في إشارة منه إلى المجاز، فهو إذن يثبتُ قرينةً موصوفةً بأنّها تُسقط الشُبهة، فليسَ كلُّ قرينةٍ عنده صالحةً لترجيحِ الدّلالةِ على المجاز، ويُسمّي القرينَةَ دليلًا في مَعرِض حديثه، فيقول: "ولو عَري الكلام من دليل يوضّح الحالَ لم يقعْ عليه (بحر)[2] لما فيه من تعجرف في المقال من غير إيضاحٍ ولا بيان"[3]، وإلاّ صُرفَ الكلامُ إلى الحقيقة.

واشترط ابن جنّيّ لكلّ مجاز شروطًا ثلاثة هي: الاتّساع والتّشبيه والتّوكيد، يدلّكَ منها شرطُ التّشبيه على العلاقة بين الحقيقة والمجاز، فيقول "في قوله صلى الله عليه وسلم "هو بحرٌ"[4]: فلأنّ جريَه يجري في الكثرة مجرى مائِهِ"[5]. ويعلّق النّجار على هذا، فيقول: "والتّشبيه في ظاهره بين الفرس والبحر في كثرة ما يختصّ به كلّ منهما وسعته، فالفرسُ كثيرُ الجري والبحرُ كثيرُ الماءِ، وفي فتح الباري في كتاب الهبة: "قال الأصمعيّ: يقال الفرسُ بحرٌ

أي: عرفتُه، ثمّ خُصّ به علمُ الشّريعة من التّحليل والتّحريم، وكما أنّ بيتَ اللهِ خُصّ به الكعبة، وإن كانت البيوت كلّها لله، وله نظائر في قصر ما كان شائعاً في جنسه على أحد أنواعه". الخصائص، ١ص٣٥.

[1] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٤.

[2] في معرض استشهاده بالحديث النّبويّ "هو بحر" في فرس.

[3] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٤.

[4] الحديث رواه غير واحد من المحدّثين، ولفظ البخاري: "عن أنس بن مالك رضي الله عنهما قال: كان فزعٌ بالمدينة؛ فاستعار النّبيّ صلى الله عليه وسلم فرسًا لأبي طلحةَ يقال له: المندوب، فركبه، فلمّا رجعَ، قال: "ما رأينا من شيء، وإنْ وجدناه لبحرًا". البخاري، محمّد بن إسماعيل، الأدب المفرد، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م.

[5] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٥.

إذا كان واسعَ الجري، أو لأنّ جريَه لا ينفد كما لا ينفد ماء البحر"[1]. ولم أقف على كلام عند ابن جنّيّ يشير به إلى تعدّد الحقائق.

والآمديّ يقول: "ومنها أنْ يكونَ قد أُلفَ من أهلِ اللّغة أنّهم إذا استعملوا لفظًا بإزاء معنًى أطلقوه إطلاقاً، وإذا استعملوه بإزاء غيره قرنوا به قرينة، فيدلّ ذلك على كونه حقيقةً فيما أطلقوه مجازًا في الغير، وذلك لأنّ وضع الكلام للمعنى، إنّما كان ليُكتفي به في الدّلالة، والأصل أنْ يكون ذلك في الحقيقة دونَ المجاز، لكونها أغلبَ في الاستعمال"[2].

والسّكاكيّ يقول: "هو أن تعدِّي الكلمةَ عن مفهومها الأصليّ بمعونةِ القرينةِ إلى غيره لملاحظةٍ بينهما، ونوعِ تعلّقٍ، نحو أنْ ترادَ النّعمةُ باليد، وهي موضوعةٌ للجارحة المخصُوصةِ، لتعلّق النّعمةِ بها من حيثُ إنّها تصدرُ عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها، وكذا إذا أردت القوّة، أو القدرةَ بها؛ لأنّ القدرةَ أكثرُ ما يظهرُ سلطانُها في اليد، وبها يكون البطشُ والضّربُ والقطع والأخذ والدّفع والوضع والرّفع"[3]. وفي تعدّد الحقيقة يقول السّكاكيُّ: "وقوْلي: استعمالا في الغير، بالنّسبة إلى نوع حقيقتها احترازًا عمّا إذا اتّفق كونُها مستعملةً فيما تكون موضوعةً له بالنّسبة إلى نوع حقيقتها، كما إذا استعمل صاحبُ اللّغة لفظَ الغائطِ مجازًا، فيما يَفضُلُ عن الإنسان من مُنهضَم متناولاتِهِ،

---

[1] حاشية ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٥.

[2] الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٩. وانظر في تفصيل ذلك: الجرجاني، أسرار البلاغة،، تحقيق: محمّد خفاجي، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د.ت). ص٣٦٣.

[3] السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٦٥.

أو كما إذا استعار صاحبُ الحقيقةِ الشّرعيّة الصّلاة للدّعاء، أو صاحبُ العرفِ الدّابّة للحمار [1]، والمراد بنوع حقيقتها اللّغويّة، إنْ كانت إيّاها، أو الشّرعيّة، أو العرفيّة أيّة كانت" [2].

يتبيّنُ لنا ممّا سبق أنّ ابن جنّي والآمديّ والسّكّاكيّ قد التقوا وتوافقوا على أنّ المجاز هو: استعمال اللّفظ في غير ما وضع له ابتداء، وأنّه مفتقرٌ إلى قرينة تشيرُ إليه وتمنع إرادة الأوّل، وعلاقة بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ.

وقد اتّفقوا كما مرّ معنا على حدّ الحقيقة، إلاّ أنَّ ابنَ جنّيّ لم يتعرّض لأقسام الحقيقة: أكانت لغويّةً، أو عرفيّةً أو شرعيّة -فيما أعلم- وأثبتها الآمدي، وذكرها السّكّاكيّ عن العلماء، وبيّنَ سببَ هذه القسمة، وأظهر علّتها.

وبعدُ: فقد صحبنا ثلاثة من العلماء في تعريفاتهم للحقيقة والمجاز، وظهر اتّفاقهم على أصل الباب، من وجود أصل وفرع وعلاقة وقرينة. وبانَ اقتراب البلاغيّين من الأصولين أكثر من اقتراب اللّغويّين من الأصوليّين [3]، ونحورُ الآن نحوَ النّظر في كيفيّةِ تمييزهم الحقيقةَ عن المجاز، وما العلامات والإشارات التي تبيّنوها؟

---

[1] لا ينسجم قوله: "للحمار" مع السّياق، والصّحيح أن يقول: "للإنسان".

[2] السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٥٩.

[3] يحدُّ الشّوكانيّ المجازَ بقوله: "وأمّا المجاز فهو: اللّفظُ المُستعملُ في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة" وهو حدّ جامعٌ مانعٌ. إرشاد الفحول، ص٤٩.

ثانيا: القرائن الدّالة على المجاز:

إنّ الخروجَ باللغةِ عن أصل وضعِها، لفظًا أو تركيبًا، لا بدّ له من قرينة تدلّ عليه، وإلاّ فإنّ المرادَ بالكلامِ سيظلّ متردّدًا بين الحقيقة والمجاز، بحيثُ تنتفي وظيفة اللُّغة الأصيلة في الفكر العربيّ الإسلاميّ، وهي وظيفة الإبانة والتّفاهم. ومن هنا، نجدُ الأعلامَ الذين نقرأ نصوصَهم يتواردون على ضرورة وجودِ القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصليّ. وتتعدّد القرائن لديهم، ويشترطُ ابنُ جنّيّ للمجاز شروطًا ثلاثة، إن توافرت في اللّفظ كان مجازًا، وإلاّ كانت الحقيقة، فيقول: "وإنّما يقعُ المجاز ويعدلُ إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع، والتّوكيد، والتّشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتّة"[1].

ومعاني هذه الأوصاف هي:

١. الاتّساع:

ويقصدُ به فتحَ آفاقٍ في استعمالات اللّغة، فينحو اللّاحقُ منحى السّابق بحسب الأصول. وفي أثر الاتّساع على الاستعمال، يعقُبُ بيانه لوجه الاتّساع ببناء كلام محدثٍ على نحو ما جاء به منَ الشّواهدِ، فتجده مثلًا يقولُ تعقيبًا على الآية الكريمةِ "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الّتِي كُنَّا فِيهَا": "ألا تراك تقول: وكم من قريةٍ مسؤولة، وتقول: القُرَى وتسآلُكَ، كقولك: أنتَ وشأنُكَ، فهذا ونحوه اتّساع"؟ ويقول في بيان المجاز في قول نبيّنا الأكرم "هو بحرٌ": "حتّى إنّه إنِ احتيجَ

---

[1] ابن جنّيّ، الخصائص، ص ٤٤٤.

إليه في شعرٍ أو سجعٍ أو اتّساع استُعملَ استعمالَ بقيّةِ تلكَ الأسماءِ، وذلكَ كأنْ يقولَ الشّاعر [1]:

عَلوتَ مَطَا جوادِك يومَ يومٍ ... وقد ثمدَ الجيادَ فكانَ بحرًا

وكأنْ يقولَ السّاجعُ: فرسُكَ هذا إذا سَما بغرّتِه كانَ فجرًا، وإذا جرى إلى غايتِهِ كانَ بحرًا. ونحوَ ذلك.

وبعد قول الشّاعر:

تغلغل حُبُّ عثمةَ في فؤادي ... فباديه مع الخافي يسير

يقول: ألا ترَى أنّه يجوزُ على هذا أنْ تقول:

شكوتُ إليها حُبّها المتغلغِلا ... فما زادها شكوايَ إلاّ تدَلُّلا

وفي قوله: "بنو فلان يطؤهم الطّريق، فتَقولُ على هذا: أخذْنا على الطّريق الواطِئِ لبني فلانٍ، ومَررْنا بقومٍ مَوطُوئينَ بالطّريقِ، ويا طريقُ طَأ بنا بني فلانٍ، أيْ: أدِّنا إليهم، وتقول: بنَى فلانٌ بيتَهُ على سَنَنِ المارَّةِ؛ رغبةً في طِئةِ الطّريق بأضيافِهِ له. أفلا ترَى إلى وَجهِ الاتّساع عن هذا المجاز" [2]؟

٢. التّوكيد:

يقول بعد قوله تعالى: "وَاسْئَلِ القَرْيَةَ الّتِي كُنَّا فِيهَا": "وأمّا التّوكيد، فلأنّه في ظاهر اللّفظ إحالة بالسّؤال على

---

[1] يبدو أنه من نظم ابن جنّي، يمثّل به للاتّساع، كما أشار النّجار.

[2] انظر: ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٨.

من ليس من عادته الإجابة، فكأنّهم تضمّنوا لأبيهم –عليه السّلام– أنّه إنْ سألَ الجمادات والجبال أنبأتْهُ بصحَّةِ قولِهم، وهذا تناهٍ في تصحيح الخبر، أيْ لو سألْتَها لأنطقها اللهُ بصدقنا، فكيفَ لو سألتَ مَنْ مِن عادتِهِ الجواب[1]؟

وكذلك التّوكيدُ في قوله –تعالى اسمُه–: "وأدخلناه في رحمتنا"، فيقول فيه: "فلأنّهُ أخبرَ عن العَرَضِ[2] بما يُخبرُ به عن الجوهر[3]، وهذا تعالٍ بالعَرَضِ وتفخيمٌ منه".

وقوله –صلوات الله وسلامه عليه–: "هو بحر" يقول: أمّا التّوكيدُ فلأنّه شبّه العرَضَ بالجوهر، وهو أثبَتُ في النّفوسِ منه، والشُّبَهُ في العَرَض منتفيةٌ عنه.

وكالتّوكيد في البيت:

تغلغل حُبُّ عثمةَ في فؤادي فباديه مع الخافي يسيرُ

يقول في شأنِه: "وأمّا المبالغةُ والتّوكيد، فلأنّه أخرجهُ عن ضَعفِ العَرضيّةِ إلى قوّةِ الجوهريّةِ... ألا ترى أنّ

---

[1] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٩.

[2] العرَض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي، محل يقوم به، كاللّون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم هو به. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، (ت٨١٦هـ/١٤١٣م)، التّعريفات، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م. ص١٥٣. وسأذكره لاحقا بـ (الجرجانيّ، التّعريفات).

[3] الجوهر: ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع، وهو منحصر في خمسة: ١ هيولى٢ صورة ٣ جسم ٤ نفس ٥ عقل؛ لأنّه إمّا أن يكون مجردًا، أو غير مجرد، فالأوّل: إمّا ألّا يتعلّق بالبدن تعلّقَ التّدبير والتّصرف، أو يتعلّق، والأوّل: العقل، والثّاني: النّفس، والثّاني من التّرديد، وهو أن يكون غير مجرّد، إمّا أن يكون مركّبًا، أو لا، والأوّل: الجسم، والثّاني: إمّا حالّ محلّ الأوّل الصّورة والثّاني: الهيولى، ويسمّى هذه الحقيقة الجوهريّة في اصطلاح أهل الله بنفس الرّوحاني، والهيولى الكليّة، يتعيّن منها وصار موجودًا من الموجودات بالكلمات الإلهيّة، قال الله تعالى: " قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أنْ تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددا" سورة الكهف، الآية (١١٠)، واعلم أنّ الجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني، كالعقول والنّفوس المجرّدة، و إلى بسيط جسمانيّ، كالعناصر، وإلى مركّب في العقل دون الخارج، كالماهيّات الجوهريّة المركّبة من الجنس والفصل، وإلى مركب منهما كالمولدات الثلاث. الجرجانيّ التّعريفات، ص٨٣.

من النّاس من دفع الأعراض، وليسَ أحدٌ دفع الجواهر".

وفي قوله: بنو فلانٍ يَطؤهمُ الطّريق. يقول: "وأمّا التّوكيد، فلأنّك إذا أخبرت عنه بوطئه إيّاهم، كان أبلغَ من وطءِ سالكيه لهم. وذلك أنَّ الطّريق مقيمٌ ملازمٌ؛ فأفعاله مقيمة معه، وثابتة بثباته، وليس كذلك أهلُ الطّريق لأنّهم قد يحضرون فيه، ويغيبون عنه، فأفعالهم أيضًا كذلك".

٣. التّشبيه:

يقول بعد قوله تعالى: "وَاسْئَلِ القَرْيَةَ الّتِي كُنَّا فِيهَا"[١]: "وأمّا التّشبيه فلأنّها شُبِّهت بمن يصحّ سؤالُه لما كان بها مؤلّفا لها". وكذلك قوله تعالى: "أدخلناه في رحمتنا"، فقد علّله بقوله: "فلأنّه شبّه الرّحمةَ -وإنْ لم يصحَّ دخولها- بما يجوز دخوله، فلذلك وضعها موضعَه".

وفي قوله صلى الله عليه وسلم: "هو بحر" يقول: "فلأنّ جريَه يجري في الكثرة مجرى مائِهِ".

وفي نظرتِه للبيت:

تغلغل حُبُّ عثمةَ في فؤادي فباديه مع الخافي يسيرُ

يقول: "وأمّا التّشبيهُ فلأنّه شبّه ما لا ينتقلُ ولا يزولُ بما يزولُ وينتقل".

وفي قولهم "بنو فلان يطؤهم الطّريق؟ يقول: "ووجه التّشبيه إخبارُك عن الطّريق بما تخبر به عن سالكيهِ.

---

[١] سورة يوسف، الآية ٨٢.

فشبّهتَهُ بهم، إذ كانَ هوَ المؤدِّي لهم فكأنّه هم"[1].

هذا رأي أبي الفتح في طرقِ معرفة الحقيقة من المجاز، فبتوافر الشّروط الثّلاثة مجتمعةً يكون المجاز، وبتخلّف أحدِها، أو كلّها تكون الحقيقة.

أمّا الآمديُّ فيمايزُ الحقيقة عن المجاز بقوله: "فقد يُعرفُ كونُه حقيقةً أو مجازًا بالنّقل عن أهل اللّغة، وإنْ لم يكن نقلٌ، فقد يُعرف كونُه مجازًا بـ:

- صحّةِ نفيهِ في نفسِ الأمر، ويُعرف كونه حقيقةً بعدم ذلك؛ ولهذا فإنّه يصحّ أنْ يُقال لمن سُمّيَ من النّاس حمارًا لبلادته: إنّه ليس بحمار، ولا يصحّ أنْ يُقال: إنّه ليس بإنسان في نفس الأمر لمّا كان حقيقة فيه[2].
- حاجة المجاز إلى القرينة، واستغناء الحقيقة عنها عند الإطلاق، فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة، وغيره هو المجاز[3].
- عدم الاطّراد؛ فعدمُ الاطّراد يدلّ على المجاز، لا على الحقيقة في الغالب الأعمّ، مع عدم ورود المنع عن أهل اللّغة والشّارع، كتسمية الرّجل الطّويل نخلة، إذ هو غير مطّرد في كلّ طويل[4].

---

[1] انظر: ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٤-٤٤٦.

[2] الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٥.

[3] انظر: المصدر نفسه، ١ص٥٦.

[4] المصدرُ نفسه، ١ص٥٧.

- مخالفة جمع المذكور عن المعروف المشهور في الحقيقة، كإطلاق اسم الأمر على القول المخصوص، فالأمرُ في قوله تعالى: "وما أمرنا إلاّ واحدة"[1]، وقوله تعالى: "وما أمر فرعونَ برشيد"[2]، يختلفُ؛ فإنّ جمعه من جهة الحقيقة في الأولى أوامر، وفي الأُخرى من جهة الفعل أمور[3].

- أن يكون الاسم موضوعا لصفة، كإطلاق اسم الأمر على الفعل، فإنّه لا يشتقّ منه لمن قام به اسمُ الآمر.

- أن يكون الاسم مضافا إلى شيء، وهو متعذّرُ الإضافةِ؛ فيتعيّن أن يكون مجازا، كقوله تعالى: "واسأل القرية"[4].

- أن يكون للفظ متعلّق، فإن أطلق على ما ليس له متعلّق كان مجازا، كلفظ القدرة إذا أراد به الصّفة، فالقدرة في قولك: قدرة الله، لها متعلّق مقدورٌ عليه، وفي قولك: انظر إلى قدرة الله، لا متعلّق لها[5].

وأمّا عند أبي يعقوب السّكّاكيّ فمعرفة الحقيقة من المجاز تكمنُ في حاجة المجاز إلى القرينة، واستغناء الحقيقة عن القرينة.

---

[1] سورة القمر، الآية ٥٠.

[2] سورة هود الآية ٩٧.

[3] انظر: الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٧.

[4] سورة يوسف، الآية ٨٢.

[5] انظر: الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٩.

خُلاصة:

وخلاصة الرّأي في علامات معرفة الحقيقة من المجاز عند ابن جنّيّ والآمديّ والسّكّاكيّ نوجزُها في الآتي:

يحصرُ ابنُ جنّيّ القرائن بثلاثٍ هي: الاتّساع، والتّوكيد، والتّشبيه؛ فالاتّساع خادم للاستعمال، والتّوكيد خادم للأثر في المتلقّي، والتّشبيه خادم للباب في النّقل والإبداع، علمًا أنّ القرائنَ الثّلاثَ متّحدةٌ في خدمة اتّساع اللّسان العربيّ في التّداول والاستعمال، وجماله في توظيف الخيال، وقدرته على الإقناع.

والآمديُّ كدأب الأصوليّين يسبُر ويقسّم، فخلاصة رأيه: أنَّ معرفةَ الحقيقة من المجاز تعتمدُ على النّقل عن أهل اللّغة، ويستدرك محتاطًا إذا لم يكن نقل، فبعلامات تنحصر عنده في: صحّة النّفي للمجاز لأنَّ الحقيقة لا تنفى بنفس الأمر، وبحاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عنها، وبعدم الاطّراد لأنَّ الحقيقة مطّردة والمجاز غير مطّرد، وبمخالفة صيغة الجمع المذكور لصيغة جمع اللّفظ المشهورة في الحقيقة، وبتعذّر الإضافة، وبترك التّعلق لما يلازم التّعلق في الحقيقة.

وحاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عنها خلاصةُ رأي السّكّاكيّ في معرفةِ الحقيقة من المجاز، وهذا الرّأيُ شاملٌ لكلّ أوجه القرائن التي يمكن أن تخطر في الوهم؛ فالقرائن الحاليّة واللّغويّة بكلّ وجوهها داخلةٌ في عموم ما ذهب إليه أبو يعقوب.

ونستطيع أن نمضيَ إلى موافقاتِ ابن جنّيّ وافتراقاتِهِ مع الآمدي، ونحن مطمئنون لإقرار السّكّاكيِّ على ما

ذهبَ إليه صاحباه، فنمرُّ بقرائنِ الآمديّ، ونعرض عليها علامات ابن جنّيّ الثلاث، ولعلّنا ابتداءً نجلّي النّقطة الأولى التي ذهب إليها، وهي قوله: "بالنّقل عن أهل اللّغة"، فإنْ قصدَ به العربَ أصحابَ السّليقة، فبعيد، فلم يُعهد عنهم أنْ تكلّموا في القواعد والتّأصيل، بل كان هذا ممّا يُعدُّ خرقًا في سليقتهم، كما ذكر الجاحظُ في قوله: "وسمعتُ ابنَ بشير، وقال أبو الفضلِ العنبريّ: إنّي عثرتُ البارحة بكتابٍ، وقدِ التقطتُّه وهو عندي، وقد ذكروا أنّ فيه شعرًا، فإن أردته وهبته لك. قال ابن بشير: أريدُهُ إنْ كانَ مُقيّدًا، قال: واللهِ ما أدري، أمُقيّدٌ هو أم مغلول؟ ولو عرف التّقييد لم يلتفت إلى روايته"[1]. وإن قصد العلماء المؤصّلين، فقد تقدّم في التّمهيد عن الخليل وغيره، ولكنّه لا يشغل نفسه بثبوت نقله عن العرب، ويذهب بنا إلى قرائنه اللّغويّة والعقليّة.

وممّا انفردَ به الآمديُّ عن ابن جنّيّ:

- ألاّ يطّرد المجاز خلافًا للحقيقة على الغالب.
- أن يحصلَ اختلاف في اشتقاق الجمع واسم الفاعل في المذكور من المجاز عن المشهور من الحقيقة.
- أن يكون اللّفظ متعلّقًا، فإن ذكر مستغنيا عن متعلّقه فهو مجاز.

والتقى الآمديُّ مع ابنِ جنّيّ في قوله:

---

[1] الجاحظ، عمرو بن بحر، أبو عثمان، (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، البيان والتّبين، ط٤، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت،(د.ت)، ص١٦٤. والتّقييد لفظ مجملٌ هنا، فقد يُرادُ به أنّه منسوب إلى صاحبه، أو أنّه منقوط، أو مشكول، أو مربوط بخيط يجمع أوراقه، أو مجموع هذه الأشياء.

- ما صحَّ نفيه في نفس الأمر فهو مجازٌ، فلا يجوز نفي الحقيقة في نفس الأمر.

- أن يكون الاسم مضافا إلى شيء، وهو متعذّر الإضافة، فيتعيّن أن يكون مجازًا.

في تينِ النّقطتينِ التقاء بما أورده ابن جنّيّ، ففي التّوكيد والتّشبيه عند كلامه في "واسأل القرية"، حيث يجوز أن ينفى السّؤال عن القرية، يقول الآمدي: "يجوز نفي اسم مَن سُمّي حمارًا لبلادته، ولا يجوز أن نقول فيه: ليس إنسانا"، وهذه قرينة عقليّة، فالقرية لا يصحُّ سؤالها كما لا يصحّ أن يكون الإنسان حمارًا في نفس الأمر.

وحاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عنها، وهذه عامّة عند كلّ من قال بالمجاز، كما جعلها السّكّاكيّ على إطلاقها.

نلحظُ في هذا العرضِ افتراقَ أسلوب الآمديِّ في التّقسيم الدّقيق في قواعدَ وأمثلة منطبقة، ومنهجُه هذا يتجاوزُ منهجَ ابنَ جنّيّ والسّكّاكيّ، فابن جنّيّ يثبتُ شروطه الثّلاثة، ويجهدُ نفسه ويتكلّف ليثبتها في أمثلته التي ساقها، وقد استطاع بذكائه أن يستخرجها من شواهده بيُسر حينًا وبتكلّف أحيانا أخرى، والسّكّاكيّ يعمّمُ ويُبعدُ في تعميمِه حتّى يشملَ قولُه في القرينةِ كلَّ قرينة مُفيدة، وهذا جيّدٌ صحيح، ويُوجب على صاحبه التّفصيل في مواطنَ أُخَر، كما فعل في أبواب المجاز والاستعارة[١].

---

[١] انظر: السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٦٤ – ٣٦٩.

ثالثا: العلاقةُ بين المعنيين: الحقيقيّ، والمجازيّ.

يقول ابن الأثير: "وإنّما سمّي هذا القسم من الكلام استعارةً؛ لأنّ الأصلَ في الاستعارة المجازيّة مأخوذٌ من العارية الحقيقيّة التي هي ضربٌ من المعاملة، وهي أنْ يَستعيرَ بعضُ النّاس من بعض شيئًا من الأشياء، ولا يقعُ ذلك إلاّ من شخصين بينهما سببُ معرفةٍ ما يقتضي استعارةَ أحدهما من الآخر شيئا، وإذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه، فلا يستعير أحدُهما من الآخر شيئا؛ إذ لا يعرفه حتّى يستعيرَ منه، وهذا الحكم جارٍ في استعارة الألفاظ بعضها من بعض، فالمشاركةُ بين اللّفظين في نقل المعنى من أحدهما إلى الآخر كالمعرفة بين الشّخصين في نقل الشّيء المُستعار من أحدهما إلى الآخر"[1].

لهذا انتبه العلماءُ إلى أهمّيّة العَلاقة بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ، حيثُ لا مجازَ إلاّ بعلاقة، فقد أجمعوا على وجوب وجودها واختلفوا في تسمياتها وتقسيماتها اختلافا غير مؤثّر في موضوعها، ومن أبرز هذه العلاقات: المُشابهة، والسّببيّة، والمسبّبيّة، والحالّية والمحلّيّة، والجزئيّة والكلّيّة، وعلى ما سيكون، وعلى ما كان، والمجاورة، وغيرها من العلاقات، والمهمّ في الأمر هو اتّفاقهم على حاجة المجاز إلى علاقة ما، وقد أصّلوها في أنواع تتفاوت بينهم بحسب موضوع العلم الذي ينطلقون منه، والغاية التى يطلبونها، وسأعرضُ أبرزَ العلاقات التي دار حولها ثلاثة العلماء:

---

[1] ابن الأثير، محمّد بن محمّد، (٦٣٧هـ/١٢٣٩م)، المثل السّائر، ط١، دار الكتب العلميّة، تحقيق: كامل عويضة، بيروت ١٩٩٨م.

فابن جنّيّ يبدأ أوّل ما يبدأ بتقييد العلاقة بوجوب أن تكون مزيلةً للشّبهة[١]، كما مرّ معنا، ولم يصنّف ابنُ جنّيّ أنواع هذه العلاقة بترتيب في باب منفرد، بل نثرَ شيئًا يسيرًا منها بين السّطور في باب الحقيقة والمجاز، وبتتبّع القرائن في الباب نستطيع أن نقف معه عند كلامه في التّشبيه على علاقة المشابهة بين البحر والفرس في الجري، وبين الحالّ والمحلّ في قوله: "إخبارك عن الطّريق بما تخبر به عن سالكيه، فشبّهته بهم، إذا كان هو المؤدّي لهم، فكأنّه هم"[٢]، وقوله في "واسأل القرية": "فلأنّها شبّهت بمن يصحّ سؤاله لمّا كان بها مؤلفا لها"[٣]، وعلاقة البعض بالكلّ عند قوله: "فإذا كان كذلك؛ علمت أنّ (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنّما هوَ على وَضع الكلِّ موضع البعض للاتّساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير"[٤].

ونستطيعُ أنْ نحصرَ العلائقَ التي أشار إليها ابنُ جنّيّ في:

١. علاقة المشابهة: ويكون هذا في الاستعارة بتشبيه الفرس بالبحر.

٢. وعلاقة المجاورة: في تشبيه الطّريق بسالكيه.

٣. والعلاقة المحليّة: في تشبيه القرية بسكّانها.

---

[١] انظر: ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٤.

[٢] المصدرُ نفسه، ٢ص٤٤٨.

[٣] المصدر نفسه، ٢ص٤٤٩.

[٤] المصدر نفسه، ٢ص٤٥٠.

٤. والعلاقة الجزئيّة: في الفهم من القيام بعضه عند قولنا قامَ زيد.

أمّا الآمديُّ فيحصرُ العلاقات المُسوِّغةَ للانتقالِ في:

١. شبهٍ في الشّكل والصّورة: كإطلاق الإنسان على المُصوّر على الحائط.

٢. صفةٍ ظاهرةٍ في محلّ الحقيقة، كإطلاق اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشّجاعة، لا بصفة البَخَر لخفائها، وهذه والتي قبلها داخلتان في الاستعارة.

٣. ما كانت عليه الحقيقة، كإطلاق العبد على المعتق فيما يطلق عليه: ما كان.

٤. ما يؤول إليه في الغالب، كتسمية العصير خمرًا فيما يطلقُ عليه: ما سيكون.

٥. المجاورة، كقولهم: جرى النّهرُ والميزاب[1].

وأمّا السّكّاكيّ فيذكرُ العلاقات، فيسهب في باب الاستعارة القائمة على علاقة المشابهة، بعد حذف المشبّه به، أو المشبّه، ويشير إلى أنّ الصّفة يجبُ أن تكون في المشبّه به ظاهرة مشهورة، كالشّجاعة في الأسد، فلا يُرادُ بتشبيه الإنسان الشّجاع بالأسد الجثّةُ والهيكلُ، وما للأسد من هيئة وصفات غير مشهورة اشتهارَ شجاعته[2]، ويذكر في باب الاستعارة التّهكّميّة شبه التّضاد، فيقول: "استعارة أحد الضدّين أو النّقيضين بواسطة انتزاع شبه التّضاد

---

[1] انظر: الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٤.

[2] انظر: السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٧٠.

بطريق التّهكّم ... كقولك: إنّ فلانًا تواترت عليه البشارات بقتله، ونهب أمواله... "[1].

وفي فصل "المجاز اللّغويّ الرّاجع إلى المعنى المفيد الخالي من المبالغة في التّشبيه" يقول: "أنْ تعدّى الكلمة عن مفهومها الأصليّ بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق"[2]. ويمضي في تحديد هذه العلاقات:

١. السّببيّة: كاليد للنّعمة. يقول: "لتعلّق النّعمة بها، والقدرة والقوّة". ويقول: "لأنّ القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد".

٢. المجاورة: يقول: "نحو أن تراد المزادة بالرّاوية وهي في الأصل للبعير الذي يحملها للعلاقة الحاصلة بسبب حمله إيّاها".

٣. الكلّيّة: نحو أن يراد الرّجُلُ بالعين إذا كان ربيئة[3]، من حيثُ إنّ العين لمّا كانت المقصودة في كون الرّجل ربيئة صارت كأنّها الشّخص كلّه.

٤. السّببيّة: نحو أن يراد النّبتُ بالغيث كما يقولون: "رعينا غيثا"، لكون الغيث سببًا.

---

[1] السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٦٥. وقوله: "البشارات" الأصل في وضعها للخير، واستعمل هنا في الشرّ، وعليه قوله تعالى: "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" سورة آل عمران، الآية ٢١.

[2] هذا الحدّ جدير بالمجاز كلّه، فهو جامع مانع حتّى لتدخل فيه الاستعارة، لقوله (لملاحظة)، فهذه الملاحظة تكون تشبيهًا وغيرَه. وهو أولى ممّا قدّمه في تعريف المجاز من قبل. ولو أنّه صدّرَ به لاعتمدّته في الدّراسة، ولكنّه ذكره في سياق غيرِ سياق التّعريف.

[3] الرَّبِيئةُ: وهو العين والطَّلِيعةُ الذي ينظر للقوم لئلا يَدْهَمَهُم عدُوّ". انظر: لسان العرب، مادّة (ربأ).

٥. المسبَّبيّة: نحو قوله تعالى: "إنّما يأكلون في بطونهم نارًا[١]" لاستلزام أموال اليتامى لها. ويشير إلى قوله تعالى: "فإذا قرأتَ القرآن فاستعذ بالله"[٢]، ويعدّ العلاقة فيه مسبّبيّة[٣].

٦. على ما كان: نحو أن يُراد الغيث بالسّماء لكونه من جهتها، يقولون: "أصابتنا السّماء"؛ أي الغيث.

رابعا: تعدّد الحقائق:

لم يتعرّضِ ابن جنّيّ كما ذكرنا لمناقشة تعدّد الحقائق، في حين أنّ الآمديَّ ذكرَ أنّ الأصوليين يقسمون الحقيقة إلى لغويّة وشرعيّة، واللّغويّة إلى وضعيّة وعرفيّة، فالعرفيّة هي: اللّفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الاستعمال اللّغويّ، ويكون ذلك في:

١. "تخصيص اسم عامّ في أصل الوضع، كالدّابة لذوات الأربع، وقد وضعت لكلّ ما يدِبّ على الأرض"[٤].

٢. "اشتهار اسم لمعنى متعلّق بالوضع الأوّل، فيشتهر به ويُنسَى المعنى الأوّل في الاستعمال، كلفظ "الغائط" للمستقذر الخارج من الإنسان، وأصله للمكان المطمئنّ، فلا يفهم عند إطلاقه غيره"[٥].

---

[١] سورة النّساء، الآية ١٠.

[٢] سورة النّحل، الآية ٩٨.

[٣] يعدّ العلاقة فيها وفي مجموعة من الآيات مسبّبيّة، وأظنّ أنّ علاقتها: على ما سيكون، ويذكر بعض الانتقالات المجازيّة، ويقول: "لما بينهما من علاقة"، ولكنّه لا يُسمّيها ويتركها عامّةً بلا تحديد. انظر: السّكاكيّ، المفتاح، ص٣٦٦ –٣٦٧.

[٤] انظر: الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٢.

[٥] المصدر نفسه، ١ص٥٣.

وهو يعرّف الحقيقة الشّرعيّة بقوله: "هي استعمال الاسم الشّرعيّ فيما كان موضوعا له أوّلا في الشّرع"[1].

ويعطف بحدّ جامع للحقيقة بعامّة، فيقول: "وإن شئتَ أنْ تَحدّ الحقيقة على وجه يعمّ جميع هذه الاعتبارات قلتَ: الحقيقةُ هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أوّلاً في الاصطلاح الذي به التّخاطب، فإنّه جامع مانع"[2].

أمّا السّكّاكيّ فيؤكّد تعدّدَ الحقائقِ بقوله: "والحقيقة تنقسمُ عند العلماء إلى: لغويّة وشرعيّة وعرفيّة. والسبب في انقسامها هذا هو ما عرفت، أنّ اللّفظة تمتنعُ أنْ تدلّ على مسمّىً من غير وضع، فمتى رأيتَها دالةً لم تشكَّ في أنّ لها وضعا، وأنّ لوضعها صاحبًا، فالحقيقة لدلالتها على المعنى تستدعي صاحبَ وضعٍ قطعًا، فمتى تعيَّن عندك نسبتَ الحقيقة إليه، فقلت: لغويّةٌ، إنْ كان صاحبُ وضعها واضعَ اللّغة، وقلتَ: شرعيّةٌ، إنْ كان صاحبُ وضعها الشّارعَ، ومتى لم يتعيّن، قلت: عرفيّةٌ، وهذا المأخذ يعرّفك أنّ انقسامَ الحقيقةِ إلى أكثرَ ممّا هي منقسمة إليه غيرُ ممتنعٍ في نفس الأمر"[3]. وكأنّه بهذا يفتحُ البابَ لتقسيماتٍ أُخرى للحقيقةِ، فما دام أنّها تتنوّعُ وتتعدّد بحسبِ واضِعِها؛ أي بحسبِ من يضعُ اللفظَ ليكونَ دالاً على معنىً محدّدٍ في بدء استعمالِه، فهي قابلةٌ لأن تتعدّد وفقَ ذلك.

---

[1] المصدر نفسه، ١ص٥٣.

[2] الآمديّ، الإحكام، ١ص٥٣.

[3] السّكّاكيّ، المفتاح ص٣٥٩.

خامسا: ما لا يدخلُه المجاز:

لا يدخلُ المجاز في الأعلام كزيد وهند، إلاّ أنّ ابن جنّيّ قد ذهبَ إلى شيوع المجاز في عموم الأفعال والأسماء، أكانت أسماءَ ذوات كزيد وعمرو، أم أسماء أحداثٍ كالقيام والقعود، فهو يقول في الأفعال: "اعلم أنَّ أكثرَ اللّغةِ معَ تأمُّلهِ مجازٌ، لا حقيقة، وذلك عامَّة الأفعال نحو: قامَ زيدٌ، وقَعَدَ عمروٌ، وانطلقَ بِشرٌ، وجاءَ الصَّيفُ، وانهزم الشّتاء؛ وذلك لدلالة الفعل على الجنسيَّة"[1].

وهذا في عموم الأفعال كما ذكرَ، فالأفعال تدلُّ عنده على الجنسيّة، فقام زيدٌ، يدلُّ عنده على: كان منه القيام، وفي الأعلام يقول: "وكذلك قولك: ضربْتُ عمرًا، مجازٌ أيضًا من غير جهة التّجوّز في الفعل –وذلك أنّك إنّما فعلت بعض الضّرب، لا جميعه– ولكن من جهةٍ أخرى، وهو أنّك إنّما ضربت بعضَه، لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربتُ زيدًا، ولعلّك إنّما ضربتَ يدَه أو إصبعه، أو ناحية من نواحي جسده، ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر، جاء ببدل البعضِ، فقال: ضربتُ زيدًا وجهَه، أو رأسَه، نعم، ثمّ إنّه مع ذلك متجوّز ألا (تراه قد يقول): (ضربت زيدًا رأسَه)، فيبدل للاحتياط، وهو إنّما ضربَ ناحيةً من رأسه، لا رأسه كلّه. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول: ضربت زيدًا جانب وجهه الأيمن، أو ضربته أعلى رأسه الأسمق؛ لأنّ أعلى رأسه قد تختلف أحواله، فيكون بعضُه أرفعَ من بعض"[2].

---

[1] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٤٩.

[2] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٥٢.

وكذلك التّوكيد عند ابن جنّيّ دليلٌ على استغراق الكلام لما ينطبق عليه، وتوكيده قرينة على شيوع المجاز، فعند قولك جاء الأمير يحتمل أمرَه أو جنده، فإذا قلتَ نفسه انتفى الاحتمال. فيقول: "وبعد، فإذا عُرِفَ التّوكيدُ لمَ وقعَ في الكلام نحو: نفسُه، وعينُه، وأجمعُ، وكلّه، وكلّهم، وكلاهما، وما أشبه ذلك عرفت منه (حال سَعة) المجاز في هذا الكلام، ألا تراك قد تقول: قطع الأميرُ اللّصَ؟ ويكون القطع له بأمره، لا بيده، فإذا قلت: قطع الأميرُ نفسُه اللّصَّ، رفعت المجاز من جهة الفعل[1]، وصرت إلى الحقيقة، لكن يبقى عليك التّجوّز من مكان آخر، وهو قولك: اللّص، وإنّما لعلّه قطع يده، أو رجله، فإذا احتطتّ قلت: قطع الأميرُ نفسُه يدَ اللّص، أو رجلَه"[2].

أمّا الامديُّ والسّكّاكيّ، فيتّفقان على منع وقوع المجاز في الأعلام، فيقول الآمديّ: "وتشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتّصاف أسماء الأعلام بهما كزيدٍ وعمرٍو؛ وذلك لأنّ الحقيقة على ما تقدّم إنّما تكون عند استعمال اللّفظ فيما وضع له أولاً، والمجاز في غير ما وضع له أوّلاً؛ وذلك يستدعي كونَ الاسم الحقيقيّ والمجازيّ في وضع اللّغة موضوعًا لشيءٍ قبل هذا الاستعمال في وضع اللّغة، وأسماءُ الأعلامِ ليست كذلك، فإنّ مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهلُ اللّغة له أوّلاً، ولا في غيره، لأنّها لم تكن من وضعهم، فلا تكون حقيقةً ولا مجازًا"[3].

ويقول السّكّكيّ: "الاستعارة تعتمد إدخال المستعار له في جنس المستعار منه، هو السّرّ في امتناع دخول

---

[1] يريد بجهةِ الفعلِ جهةَ فاعله، أو من جهة الفاعل، لأنّ التّوكيد وهو قوله: (نفسه) للأمير وهو فاعل.

[2] ابن جنّيّ، الخصائص، ٢ص٤٥٢. ويجوز أن نقول: إنّ ابن جنّي ذهب إلى وقوع المجاز في ذوات الأسماء، لا في أسماء الأعلام نفسها، فيتّفق مع صاحبيه.

[3] الآمدي، الإحكام، ١ص٦٠.

الاستعارة في الأعلام، اللّهمّ إلاّ إذا تضمّنت نوعَ وصفيّةٍ لسببٍ خارجٍ، تضمُّنَ اسمِ حاتمٍ الجودَ، ومادرٍ[1] البخلَ، وما جرى مجراهما"[2].

لا يُطلق حقيقة ومجاز على الوضع الأوّل عند الآمديّ والسّكّاكيّ:

بناء على رأي ابن جنّيّ في المجاز، فهو لا يتعرّض لموضوع تسميّة الوضع الأوّل، وانتقاله إلى المجاز، فيصبح حقيقة تقابل المجاز. وأمّا الآمديُّ، فيقول: "وتشترك الحقيقة والمجاز أيضا في أنّ كلّ ما كان من كلام العرب، ما عدا الوضع الأوّل؛ فإنّه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز، بل لا بدّ من أحدهما فيه"[3]. ويقول أيضًا: "وعلى هذا، فالألفاظ الموضوعة أوّلاً في ابتداء الوضع في اللّغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازًا، وإلاّ كانت موضوعة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض، وكذلك كلّ وضع ابتدائي حتّى الأسماء المُخترعة ابتداءً لأربابِ الحِرَفِ والصّناعاتِ لأدواتهم وآلاتهم، وإنّما تصيرُ حقيقةً ومجازًا باستعمالها بعدَ ذلكَ.

وبهذا يُعلمُ بُطلانُ قولِ مَن قال: إنّ كلّ مجاز له حقيقة، ولا عكس، وذلك لأنّ غاية المجاز أنْ يكون مستعملاً في غير ما وضع له أوّلاً، وما وضع له اللّفظ أولاً ليس حقيقة ولا مجازًا على ما عرف، وبالنّظر إلى ما

---

[1] مادر: يقال: أَبْخَلُ مِنْ مادِرٍ، هو رجل من بني هِلال بن عامر بن صَعْصَعة وبلغ من بُخْله أنّه سقي إبله فبقي في أسفل الحوض ماءٌ قليل فسلَح فيه ومَدَر الحوضَ به؛ فسمّى مادراً لذلك، واسمه مُخَارق. انظر الميدانيّ، أحمد بن محمد، (ت٥٣٩هـ/١١٤٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص ١١٢.

[2] السّكّاكيّ، المفتاح، ص٣٧٠.

[3] انظر: الآمديّ، الإحكام، ١ص٦٠.

حققناه في معنى الحقيقة والمجاز، يعلم أنّ تسميةَ اللّفظ المستعملِ فيما وُضع له أوّلاً حقيقة، وإنْ كان حقيقة بالنّظر إلى الأمر العرفيّ، غير أنّه مجازٌ بالنّظر إلى كونه منقولاً من الوجوب والثّبوت الذي هو مدلول الحقيقة أوّلاً في اللّغة على ما سبق تحقيقه"[1].

ويقول السّكّاكيّ: "واعلم أنّ الكلمة حال وضعها اللّغويّ، لما عرفتَ من أنّ الحقيقة ترجع إلى إثبات الكلمة في موضعها، وأنّ المجاز يرجع إلى إخراج الكلمة عن موضعها، حقّها ألاّ تسمّى حقيقة ولا مجازًا، كالجسم حالَ الحدوث، لا يُسمّى ساكنًا ولا متحرّكا.

وأمّا حال الوضعين الأخيرين فحقّهما كذلك، لكن في الأوّل بالإطلاق، وفي الأخيرين بتقييد الحقيقة بنوعها، مثل أنْ يُقال: لا تكون حقيقة شرعيّة ولا مجازها، ولا تكون حقيقة عرفيّة ولا مجازها، وإن كان الإطلاق قد يحتمل.

خُلاصة:

وبعدُ، فقد نظرنا إلى أبرز موضوعات باب الحقيقة والمجاز عند ابن جنّيّ والآمديّ والسّكّاكيّ، في التّعريف به وفي حدّه ، وفي العلاقات والقرائن الدّالة عليه المُميّزة له، وفيما يكون فيه، وفيما لا يكون، فبان لنا ممّا سبق أنّهم قد التقوا وتوافقوا على أنّ المجاز هو: استعمال اللّفظ في غير ما وضع له ابتداء، وأنّه مفتقرٌ إلى قرينة تشيرُ إليه وتمنع إرادة الأوّل، وعلاقة بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ. وقد اتّفقوا على حدّ الحقيقة، وابن جنّيّ لم يفصّل

[1] المصدر نفسه، اص٦٠.

في الحقائق الثّلاث، وفصّل فيها الآمدي والسّكّاكيّ.

أمّا علامات معرفة الحقيقة من المجاز فهي عند ابن جنّيّ ثلاث: الاتّساع، والتّوكيد، والتّشبيه. وعند الآمديّ: أنَّ معرفةَ الحقيقة من المجاز تعتمدُ على النّقل عن أهل اللّغة بعلامات هي: صحّة نفي المجاز، وحاجة المجاز إلى القرينة واستغناء الحقيقة عنها، وعدم الاطّراد، ومخالفة صيغة الجمع المذكور لصيغة جمع اللّفظ المشهورة في الحقيقة، وتعذّر الإضافة، وترك التّعلق لما يلازم التّعلق في الحقيقة. وأمّا رأي السّكّاكيّ في المسألة فمحصورٌ في حاجة المجاز إلى القرينة، واستغناء الحقيقة عنها.

ونخلصُ بما قدّمناهُ إلى الفصل الثّاني في باب الحقيقة والمجاز عند أبي حامد الغزاليّ، من حيثُ ثبوته، وكيف عالج موضوعاته، وأثر الباب في فكره في علمِ أصول الفقه، وفي مباحث اللّغة. ونقف معه في كتبه: المستصفى، وأساس القياس، وشفاء الغليل.

الفصل الثّاني

الحقيقة والمجاز عند أبي حامد الغزاليّ

١. تمهيد

نحاول في هذا الفصل –إن شاء الله– الوقوف على تجلّيات باب الحقيقة والمجاز ودورانِه في مباحث اللّغة عند أبي حامد، وكيف دار الباب بين أن يكون أصلا لغيره، أو فرعا له، فباب الحقيقة والمجاز بهذا التّركيب يكاد يقابل كلَّ ما يمكن أنْ يُذكر من مباحث اللّغة خلا مبحث ما لا يدخله المجاز، وما لا يسمّى حقيقة عند بعض العلماء. ومن ذلكَ أنّ مبحث علاقة اللّفظ بالمعنى الذي تدور فيه دلالة المطابقة والتّضمّن والالتزام، مقسوم شطرين، شطر للحقيقة وهو المطابقة والتّضمّن[1]، وشطر للمجاز وهو الالتزام، وبهذا التّقسيم تتوزّع مباحث اللّغة عند العلماء، فمن الحقيقة مباحث المحكم والنّصّ والمشترك، وتدخل دلالتا الأمر والنّهي في مبحث المشترك.

أمّا المباحث المنضويَة تحت المجاز فهي المتشابه والظّاهر والمؤوّل. ويتخلّل الفصل مباحث تأصيليّة كثبوت الباب، وتكميليّة كمباحث القرائن والعلاقات وأنواع الحقائق. وكما يُقال: الحكم على الشّيء فرع عن تصوّره[2]، لذلك كان

[1] ودلالة التّضمّن كذلك تدخل في باب المجاز من باب علاقة الجزء بالكلّ، أو العكس. ولكنّها أقل دورانا بالنّسبة إلى دوران دلالة الالتزام.

[2] قاعدة أصوليّة كثيرة التّوارد عند الأصوليّين والفقهاء، انظر: الشّربيني، محمد الخطيب، (٩٧٧هـ/١٥٦٩م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار

علينا أن نشرع من حيث ثبوت الباب، وبعدها مع تفصيلاته في مباحثه.

٢. ثبوت المجاز:

نفى بعض أهل العلم وقوع المجاز، والدّليل على وقوعه أنّ الله عزّ وجلّ أنزلَ القرآنَ بلغةِ العرب، ويقتضي ذلك وقوع المجاز في اللّغة، إذ وقوعه في القرآن دليلٌ على وقوعه في اللّغة ما لم يكن فيه تنفير وسخف يعاب عليه قائله، وليس هذا المراد بالمجاز الواقع. وقد قال الآمدي: "لأنّ أكثر الفصاحة إنّما تظهر بالمجاز والاستعارة[1]. وقد ثبتَ باب الحقيقة والمجاز عند أبي حامد بدليل وروده في لغة العرب، وكثرته في القرآن، وعرضَ لمعنى المجاز في اللّغة قبل الاصطلاح بأنّه من المشترك اللّفظي المُنطبقِ على دلالةٍ صادقة وأخرى باطلة، وأشار إلى أنّ دلالته الباطلة قد تكون هي التي حملت بعضَهم على إنكار وقوعه في لغة العرب، وخاصّة في كلام ربّ العالمين، وبطلانها آتٍ من جواز تكذيب المتكلّم، فلو قيل: كلّمتُ القمرَ وكلّمني، لجاز أن يقال: هذا كذب لا يجوز وقوعه عقلا.

فقال أبو حامد: "ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز، فالقرآن يشتمل على المجاز، خلافًا لبعضهم"[2].

وقال أيضا: المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقةَ له، والقرآن منزّه عن ذلك، وقد يُطلقُ على

الفكر، بيروت، (د.ت).

[1] أبو الحسن البصريّ، المعتمد، ١ص٢٤.

[2] مرَّ معنا في التّمهيد، وهو ما ذهب إليه جماعة منهم ابن تيميّة في كتاب الإيمان.

اللّفظ الذي تُجوِّزَ به عن موضوعه، وذلك لا يُنكر مع كثرةِ وروده في القرآن[١]:

ويُبيِّن أبو حامد صحّة قول من قال باستحالة ورود المجاز في القرآن إذا دلّ على الباطل المقابل للحقّ، وبالمقابل صحّة من قال بوروده إذا دلّ على ما استعمله العرب في غير ما وضع له لعلاقة، وذلك لأنّ الفرقاء لم يقفوا على حقيقة اختلافهما في تنقيح المصطلح[٢].

ويتّضحُ من كلام أبي حامدٍ على المجازِ بوصفِه من المشتركِ اللفظيّ أنّه يتحاشَى دلالتَه على الباطلِ الذي لا حقيقةَ له، هروبًا من مناقضةِ ذلكَ للقرآنِ الكريمِ المنزّه عن احتواء ألفاظٍ تدلُّ دلالةً باطلةً، فهو كتابٌ "لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"[٣]. وهو يُقرُّ المعنى الآخرَ للمجازِ بوصفِه لفظًا تُجوِّزَ به عن موضوعه، ويستدلُّ أبو حامد بوروده في القرآن في قوله تعالى: "واسأل القرية التي كنّا فيها والعير"[٤]، وقوله: "جدارًا يريد أنْ ينقضّ"[٥]، وقوله: "لهُدِّمَتْ صوامع وبيع وصلوات"[٦]، ويتسائل أبو حامد بقوله: فالصّلوات كيف تُهدَّمُ؟ وقوله "يؤذون الله"[٧]، ويُبيّن على من يقع الإيذاء في الآية بقوله: وهوَ يُريدُ رسولَه، وقوله: "فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"[١]،

---

[١] يدلّلُ أبو حامد بدليل الورود كما ترى، وهو من أقوى الحجج.

[٢] انظر: الغزالي، أبو حامد، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٣م، ص٣٤.

[٣] سورة فصّلت، الآية ٤٢.

[٤] سورة يوسف، الآية ٨٢.

[٥] سورة الكهف، الآية ٧٧.

[٦] سورة الحجّ، الآية ٤٠.

[٧] سورة الأحزاب، الآية ٥٧.

والقصاص حقٌّ، فكيف يكون عدوانًا؟ ... ويقول: وذلكَ ما لا يُحصى، وكلُّ ذلك مجازٌ كما سيأتي"[2].

إنّ المعيارَ الأساسَ في نظرِ أبي حامدٍ لاعتبارِ المجازِ من عدَمِه هو صحّة انطباق الكلامِ على المعنى في تعريفِه ودلالتِه في القرآنُ الكريمُ؛ وهكذا كانَ نفيُه للدّلالةِ الأولى من المشتركِ اللفظيّ للمجازِ، وهو الكذب، وقبولُه للدّلالة الأُخرى، وهي الحقّ، فغدا لفظ المجاز دالاّ على الصّدق من باب المطابقة.

٣. الحقيقة والمجاز، ضبط المصطلح:

يضبط أبو حامد مصطلحي الحقيقة والمجاز بطريقة محكمة حيث يقدّم المعنى اللّغويّ، ويبيّن علاقته بالمعنى الاصطلاحيّ، فيشير إلى الأصل اللّغوي للحقيقةِ بقوله: "يراد به ذات الشّيء وحدّه"[3]. ويشير إلى تغيّر في المعنى عند استعمال لفظ الحقيقة في الألفاظ، بقوله: "ما استعمل في موضوعه"[4]. ومعنى هذا أنّ الحقيقةَ: اللّفظ المستعمل فيما وُضع له ابتداء في وضع ما، أكان لغويًّا أم عرفيًّا أم شرعيًّا، وهذه الدّلالة مستفادة من مقابلةِ معنى الحقيقةِ لمعنى المجاز عند بيانه، حيث يقول في المجاز: إنّه "ما استعمل في غير موضوعه"[5]. والمعرفة في سياق الإثبات

---

[1] سورة البقرة، الآية ١٩٤.

[2] انظر: الغزاليّ، المستصفى، ص٨٤.

[3] الغزالي، المستصفى، ص١٨٦.

[4] المصدر نفسه، ص١٨٦.

[5] المصدر نفسه. ص١٨٦.

تفيد العموم، فمن هنا فُهِم العود إلى الحقائق الثّلاث[1].

والحقيقة عند أبي حامد من باب المشترك اللّفظي أيضًا، كالمجازِ، لقوله: "اعلم أنّ اسمَ الحقيقة مشتركٌ؛ إذ قد يراد به ذات الشّيءِ وَحدُّه، ويُراد به حقيقة الكلام، ولكنْ إذا استعمل في الألفاظ، أريد به ما استعمل في موضوعه"[2].

والمجاز: "ما استعملته العرب في غير موضوعه"[3].

ولعلّ عباراتِ أبي حامدٍ المتقدّمةَ تُظهرُ تركيزَه على الاستعمالِ بوصفِه معيارًا في التّفريقِ بين الحقيقةِ والمجاز. والاستعمالُ شرطٌ أساسيّ لتحديدِ حقيقيّةِ اللفظِ من مجازيّتِه؛ وإذا كانَ اللفظُ يحتملُ كليهِما في القوّةِ والإمكانِ، فإنّ الاستعمالَ يحقِّقُ دلالتَه بالفِعلِ، وكأنّ الاستعمالَ هو الذي ينقلُ اللفظَ من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، ويفعِّلُ وجودَه في الاجتماعِ الإنسانيّ.

---

[1] انظر: الآمدي، الإحكام، ١ص١١.

[2] الحقيقة اسم مشترك أي: ينطبق على أكثر من معنى عند الوضع الأوّل على التّساوي، ويريد هنا بحقيقة الشّيء ذاته، وحدّه ووَصْفُه ومعناه، وانطباق اللّفظ على مدلوله الموضوع أولا هو المراد هنا، وهذا تعريف الحقيقة عند أبي حامد. وجاء في المحصول: "المجاز إمّا أن يقع في مفردات الألفاظ فقط، أو في مركّباتها". الرّازي، فخر الدّين، (ت٦٠٦هـ/ ١٢١٠م)، المحصول في علم أصول الفقه، ط١، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، ٢٠١٢م، ١ص١١٢. وسأشير إليه لاحقًا بـ (المحصول).

[3] الغزالي، المستصفى، ص١٨٦.

٤. اللّفظ والمعنى:

بين الدّال والمدلول علاقة وضعيّة أصيلة في أصل الوضع اللّغويّ، وهي فعل الواضع، وتتمثّل بعمليّة الوضع، والوضع هو: تخصيص لفظ بمعنىً، أو وضع لفظ بإزاء معنىً. ومن الألفاظ ما انتقل بوجه ما إلى مدلول مغاير لأصل وضعه، ولغلبته على الاستعمال سمّي حقيقة فيما انتقل إليه، كالحقيقة العرفيّة التي انتقل فيها اللفظُ إلى مدلول مغاير لأصل الوضع بالتّخصيص أو المجاورة كما سيأتي، والحقيقةِ الشّرعيّة، وهي في حقيقتها كالحقيقة العرفيّة، غير أنّ واضع الحقيقة العرفيّة همُ العرب في استعمالاتهم اللّغة، وواضع الحقيقة الشّرعيّة هو الشارع في استعمالاته اللّغة، وإلى مجاز، وهو الانتقال من إحدى هذه الحقائق الثّلاث إلى مدلول آخر لعلاقة ما. واستقرّت أبواب من أقسام الكلام على أصولها، فهي ليست من قبيل الحقيقة ولا المجاز. فأبحاث اللّغة لا تخرج عن هذه القسمة، فهي إمّا أصليّة، وإمّا حقيقيّة، وإمّا مجازيّة. ويُقسِّم الغزالي علاقة اللّفظ بالمعنى من حيث الدّال والمدلول إلى ثلاثة أوجه، وهي:

١ . **المطابقة:** وهي الدّلالة الوضعيّة على الموضوع بتمامه دون نقص أو زيادة خارجة عنه، فمثلا المفرد: هو ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه كلفظ (رَجُل) فالرّاء أو الجيم أو اللاّم لا يدلُّ أيٌّ منها على جزء معنى الرّجل، فلفظ الرّجل منطبق على معناه من غير زيادة ولا نقص.

٢. **التّضمّن:** وهو دلالة اللّفظ على أجزاء معناه بدلالة التّضمّن، كقولك (بيت) فهو منطبق على البيت بطريق

المطابقة، ودالّ على السّقف بطريق التّضمّن.

٣. **الالتزام:** كدلالة لفظ المكتوب على الكتاب، فإنّه غير موضوع للكتاب كوضعه للمكتوب، فهو ليس مطابقا ولا متصمّنًا، بل ليس الكتاب جزءًا من المكتوب ولا المكتوب متضمّن للكتاب، بل الكتاب لازم للمكتوب، إذ لا يكون مكتوب ثمّة من غير كتاب[١]. يظهر لنا أنّ اللّفظ إذا دلّ بالوضع على معنى، فهو من قبيل المطابقة، فإن كان المعنى داخلا في دلالة اللّفظ، فهو من قبيل التّضمّن، وإن كان المعنى خارجًا عنها فهو من قبيل الالتزام.

ولعلّ هذا التّقسيمَ يُبرزُ بوضوحٍ أنّ دلالةَ المطابقةِ هي وحدَها التي يمكنُ اقترانُها بالحقيقة اللّغويّة، أمّا الدّلالتانِ الأُخريانِ فهما أدخَلُ في بابِ المجازِ، بما يُستَخدمُ اللفظُ فيهما استخدامًا يخرجُ به عن دلالتِه في أصلِ الوضعِ، إلى دلالةٍ عقليّة تتعلّقُ به من أحدِ جوانبِه.

٥. القياس في اللّغة:

اختلف العلماء في ثبوت علّةٍ لوضع اللُّغة يُقاسُ عليها، فمنهم مَن ذهب إلى تعليلها، أو تعليقها بمعانٍ يُفهم منها علّة الوضع، فتصحُّ مع هذه العلّة أو المفهوم عمليّة القياس، فمثلا: يُقال: سمّيت الخمرُ من العنب خمرا؛ لأنّها تخمُر العقلَ، فتخميرُ العقل علّة مطّردةٌ في غير المعتصر من العنب، كمثل النّبيذ وما جدَّ في صناعة المسكرات، وينكر أبو حامد هذا الرّأي ويردّه، ويعتبره تقوّلا على العرب ما لم يقولوه، واشتمال اسم الخمر لغير المعتصر من

---

[١] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٢٥.

العنب عند أبي حامد لم يثبت بالقياس، بل بوضع العرب أنفسهم، لأنّه داخل في عموم اللّفظ وليس مَقيسًا عليه. ويأتينا أبو حامد بأمثلة من الأسماء التي قد وضعها العرب تحمل صفاتٍ، ولكنّهم لم يلتفتوا إلى صفاتها ومفاهيمها، بل أجرَوها على وضعها، كقولهم للفرس الأسود أدهم، وكُمَيْتًا للفرس الأحمر، ولم يقيسوا عليهما الثّوبَ الأحمر أو الأسود، أو شيئا آخر أحمر؛ لأنّهم لم يضعوا الأدهم للسّواد أو الفرس، بل وضعوه للفرس الأسود، فهو اسم مستفاد عند إسناد السّواد إلى الفرس. ويقول أبو حامد: "كما أنّهم عرّفونا أنّ كلّ مصدر فله فاعل، فإذا سمّينا فاعل الضّرب ضاربا، كان ذلك عن توقيف، لا عن قياس، فإذًا كلّ ما ليس على قياس التّصريف الذي عرف منهم بالتّوقيف، فلا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس"[1]. فأبو حامد هنا يثبتُ الأسماء سماعا، ويردّ قول من قال بالقياس، وإنّما كان اعتبار أبي حامد لحرمة النّبيذ لدخوله في عموم المسكرات وليس للقياس، كما هو اشتقاق اسم فاعل (لضَرَبَ) ليس من باب القياس أيضًا، بل لأنّ العرب تشتقّ اسم الفاعل من الثّلاثي على هذه الصّيغة، وليس قياسا، ويظهر أثر الفكر الأصولي هنا في القياس الشّرعيّ، فالقياس الشّرعي، يُشترط له علّة من منطوق الخطاب أو مفهومه، وهذا غير متوافر هنا فلا قياس. وهذا داخل في الحقيقة اللّغويّة، أو الوضع الأوّل، وهو راجع إلى الواضع نفسه، فالواضع للأسماء لم يعلّقها بعلة حتّى يُقاس على وضعه، أمّا اعتبارها فهو إمّا لدخولها في عموم اللّفظ كالنّبيذ، أو لأنّ الواضع وضعها مطّردة على الأوزان المعروفة كما في المشتقّات.

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص١٨٢.

٦. ما لا يدخلهُ المجاز:

تعدّ الأعلام وصيغ العموم ممّا لا يدخله مجاز، وذلك لانطباقها على مدلولها، فالأعلام كزيدٍ وعمرو ليست حقيقة في أصل الوضع وانتقلت إلى مسمّاها انتقالا مجازيّا، بل هي أصيلة في كلّ من سمّيت به[١]. وكذلك هي ألفاظ العموم، فهي شاملة لأفرادها على التّساوي، فكلمة (شيء) لم توضع لذات معيّنة، بل تصلح لكلّ ما يخطر في الوهم، فليس معنى بأولى من غيره. وكذلك رأى أبو حامد أنّ الأسماء التي لا يدخلُها المجازُ صنفانِ، هما: أسماء الأعلامِ نحوَ: زيدٍ وعمرٍو، والأسماءُ التي لا أعمَّ منها نحوَ: المعلوم والمجهول. وعلّةُ ذلكَ أنّ الصِّنفَ الأوّل من هذه الأسماء قد وُضِعَ للتّفريقِ بينَ الذّواتِ، لا لبيانِ الفروقِ بينَها في الصّفات؛ ويبيّن ذلكَ بقوله: "الموضوع للصّفاتِ قد يجعلُ علمًا، فيكونُ مجازًا؛ كالأسودِ بنِ الحَرْثِ؛ إذ لا يُراد به الدّلالةُ على الصّفة، مع أنّه وضع له، فهو مجاز [٢]، أمّا إذا قال: قرأت المُزَنيّ[٣]، وسيبويهِ، وهو يُريدُ كتابَيْهما، فليس ذلك إلاّ كقوله تعالى: "واسألِ القرية"[١]، فهو على طريق

---

[١] قال الرّازيّ: أمّا العَلَمُ فلا يكونُ مجازًا؛ لأنّ شرطَ المجاز أنْ يكونَ النّقل لأجلِ عَلاقَةٍ بينَ الأصلِ والفَرْع، وهيَ غيرُ موجودةٍ في الأعلام. الرّازي، المحصول، ١ص١١٥.

[٢] يستثني هنا الأسماء التي وضعت ابتداء للصّفات.

[٣] أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحق المُزَنيّ، صاحب الإمام الشّافعيّ رضي الله عنه؛ هو من أهل مصر، وكان زاهدًا عالمًا مجتهداً محجاجًا غوّاصًا على المعاني الدّقيقة، وهو إمامُ الشّافعيين وأعرفهم بطرقه، وفتاويه، وما ينقله عنه، صنّف كتبًا كثيرة في مذهب الإمام الشّافعي، منها: الجامع الصّغير، ومختصر المختصر، والمنثور، والمسائل المعتبرة، والتّرغيب في العلم، وكتاب الوثائق وغير ذلك، وقال الشّافعي رضي الله عنه في حقّه: المزني ناصر مذهبي. وكان إذا فرغ من مسألة وأودعها مختصره، قام إلى المحراب وصلّى ركعتين شكرًا لله تعالى، وقال أبو العبّاس، أحمد بن سريج: يخرج مختصر المزني من الدّنيا عذراء لم تفضّ، وهو أصل الكتب المصنفة في مذهب الشّافعيّ رضي الله عنه، وعلى مثاله رتبوا ولكلامه فسّروا وشرحوا. ابن خلّكان، وفَيَات الأعيان، ١ص٢١٧.

حذفِ اسمِ الكتابِ[2]، معناه: قرأتُ كتابَ المزنيّ، فيكون في الكلام مجازٌ بالمعنى الثّالثِ المذكور للمجاز. فيبقى المزني وسيبويه علمَيْن حقيقيين على صاحبَيْهما، والتّجوُّز بحذف المضاف كما سيأتي في مبحث أنواع المجاز والعلاقات، وهو توسّعٌ وتجوّز"[3].

أمّا الصِّنفُ الآخرُ من هذه الأسماء، التي لا أعمَّ منها ولا أبعد، ويضربُ له أمثلةً بالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور، فيعلّل عدمَ تطرُّقِ المجازِ إليه بأنّه حينَ يُستَعمَلُ يصدُقُ في إطلاقِه على الأشياءِ، فالمعلومُ بالنّسبةِ للمتكلّمِ معلومٌ على حقيقتِه، وكذلكَ المجهولُ، فاللفظُ منها لا يُستَعملُ لشيءٍ "إلاّ وهو حقيقةٌ فيه[4]، فكيف يكون مجازًا عن شيء"[5]؟ وكذلك يضيف أبو حامد إلى هذين الصّنفين صنفا ثالثا، وهو مسمّيات أهل الحرف والفنون كما سيأتي، أو هو عنده ملحق بالأعلام.

ولعلَّ هذين الصِّنفَينِ من الأسماءِ، ممّا لا يتطرّقُ المجازُ إليه، جديران بأن يُحدَّا وحدَهما في صنفٍ من الألفاظِ؛ إذ هما ليسَا في بابِ الحقيقةِ القابلةِ للانتقالِ إلى بابِ المجاز كسائرِ ألفاظِ اللغةِ التي وُضِعَت لتدلَّ على حقيقةٍ في أصلِ وضعِها، ويمكنُ نقلُها عُرفًا، أو شرعًا، لتدلَّ على غيرِ ما وُضِعَت له. إنّها ألفاظٌ ثبتت على حقيقتِها ما دامَت

---

[1] سورة يوسف، الآية ٨٢.

[2] هنا تقدير للمعنى، وهو خلاف التّقدير للإعراب؛ فتقدير الإعراب يكون لإبراز عاملٍ أو غيره، أو لإتمام الكلام، وتقدير المعنى تأويلي بحسب المطالب البلاغيّة والعقليّة.

[3] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٦.

[4] أي في الاسم الذي هذه صفته.

[5] الغزالي، المستصفى، ص١٨٦.

غيرَ مستَعمَلةٍ للدّلالةِ على الفروقِ بينَ المسمَّينَ بها في الصِّفاتِ، ولا مخصَّصَةً بصفةٍ غيرِ حقيقتِها؛ كأن يُقالَ للسُّخريةِ من فُلانٍ: إنّه مجهولٌ في النّاس!

٧. الحقائق:

تقدَّمَ أنّ الحقيقة من حيث الواضعُ إمّا لغويّة، وإمّا عرفيّة، وإمّا شرعيّة، وقد تقدّم تفصيلُها وثبوتُها في الفصل الأوّل عند اللّغويّين والبلاغيّين والأصوليّين. وبيانها عند أبي حامد:

أ. الحقيقة العرفيّة:

الحقيقة هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له أوّلا، فإن كان الواضع اللّغةَ سُميّت حقيقة لغويّة، وإن انتقل واشتهر بعرف الاستعمال عند أهل اللّغة صار حقيقة عرفيّة، فعلى هذا تكون الحقيقة العرفيّة هي اللّفظ المستعمل فيما تعارف عليه أهل اللّغة. ويقسّم أبو حامد الحقيقة اللّغويّة إلى قسمينِ اثنين: وضعيّة وعرفيّة، والعرفيّة هي المنقولة عن اللّغويّة باعتبارين:

الأوّل: التّخصيص، كتخصيص اسم الدّابّة لذوات الأربع، وقد وضع ابتداء لكلّ ما يدبّ، وجاء في القرآن على عمومه في قوله تعالى: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا"[١]، ويدلّ هذا على جواز استعمالها على أصل الوضع، ولو غلبت عليها الدلالة العرفيّة.

---

[١] سورة هود، الآية ٦.

الثّاني: أن يشتهر اللّفظ في مجازه حتّى يكاد يُنسى المعنى الحقيقيّ كلفظة الغائط، وقد وضعت للمكان المطمئنّ، فلا يكاد يذكر هذا المعنى عند سماعها، بل السّابق إلى الفهم هو مجازها، وهو المستقذر.

فالمجاز السّابق إلى الفهم عند العرب هو المسمّى حقيقة عرفيّة، وذلك بدليل سبقه إلى الفهم. ولا يرضى أبو حامد ما ذهب إليه غيره كالآمديّ لاحقا من أنّ لأصحاب الحِرَفِ والصّناعات أن يضعوا أسماء لصناعاتهم وفنونهم من باب الحقيقة العرفيّة الخاصّة، فلا يرضى به ويردّه بقوله: "أمّا ما انفرد المحترفون وأرباب الصّناعات بوضعه لأدواتهم، فلا يجوز أن يسمّى عرفيّا؛ لأنّ مبادئ اللّغات والوضع الأصليّ كلّها كانت كذلك، فيلزم أن يكون جميع الأسامي اللّغويّة عرفيّة"[1]. فمن قول أبي حامد يظهر أنّ مُسمّيات أهل الحِرَفِ والفنون هي من باب الوضع الأوّل؛ فلا تدخل في باب الحقيقة والمجاز كالأعلام وصيغ العموم، وأظنُّ أنّ رأيَ أبي حامد رأيٌ وجيه في مسمّيات الأشياء في الحِرَف والفنون. كإطلاقِ أهل الحدادة –في زماننا هذا– اسمَ (الصّاروخ) على آلة القصّ، فهذا اسمٌ مخترع، وهو خلاف الاصطلاح عند أهل العلوم، كعلم النّحو، فالاسم الذي يُسندُ إليه الفعل عندهم يسمّى فاعلا، وهو ذو علاقة مع الوضع اللّغويّ وهو الذي يُحدثُ الفعل، وانتقل في اصطلاح النّحويّين إلى مَن أُسندَ إليه الفعل، وهو اسم مرفوع متأخّرٌ عن عامله، فهو منطبق على معنى، لا على ذات، والاسم عند أصحاب الحِرَف منطبق على ذات، أو حدث.

---

[1] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٢. وقد يكون صرفا تامّا للمعنى اللّغوي الوضعي الأوّل، كما نقل معنى الإحسان والإفلاس.

وقد قسم العلماء الحقيقة العرفيّة إلى عامّة، وهي ما ذهب إليه أبو حامد، وإلى عرفيّة خاصّة، وهي اصطلاحات أهل فنّ أو صنعة على مدلولات بينهم[1].

ب. الحقيقة الشّرعيّة:

وثمّة خلاف في وقوع الحقيقة الشّرعيّة، فأثبتها المعتزلة، وأنكرها القاضي الباقلاّني، فقالت المعتزلة بها، وقسمتها إلى شرعيّة كالصّلاة والزّكاة والصّيام، ودينيّة كالإيمان والكفر والفسق وغيرها، وأنكر الباقلاّني وقوعها وقال: إنّها على أصل الوضع اللّغويّ ثابتة، وذلك بدليل ورود هذه الألفاظ في القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب، فيلزم من النّقل الإخلال بالفهم، وهذا تكليف بما لا يطاق، إذ كيف يقال نزل بلغة العرب، ويقال بعدها: نقلها عن استعمال العرب؟ فردّ أبو حامد تقسيم المعتزلة إذ لا أثر له، وأثبت وقوعها في اللّغة، وخالف بذلك الباقلّاني وقال: "إنّه لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشّرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللّغة بالكلّيّة، كما ظنّه قوم، ولكنّ عرف اللّغة تصرّفَ في الأسامي... إذ للشّرع عرفٌ في الاستعمال كما للعرب وهو من وجهين"[2]. ووجها النّقل الشّرعي هما وجها النّقل العرفيّ اللذان مرّا معنا، وهما:

الأوّل: تخصيص لفظ وضع للعموم في أصل الوضع كما مرّ معنا في الحقيقة العرفيّة في لفظ الدّابّة، فالصّلاة والصّيام، والكفر والإيمان من هذا القبيل. فمثلا الصّلاة في أصل الوضع لكلّ دعاء، وفي الشّرع لدعاء مخصوص

---

[1] انظر: طاهر حمّودة، دراسة المعنى عند الأصوليّين، ص١٠١.

[2] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٣.

بهيئات وشروط.

الثّاني: تسمية الشيء بمتعلّقه أو مجاوره كما مرّ معنا في الحقيقة العرفيّة في لفظ الغائط، وفي الشّرع كتسمية الرّكوع للصّلاة، لتعلّقه بها. فأبو حامد يقيس النّقلَ الشرعيّ بالنّقل العرفيّ، وهذا قريب، فنصوص الشّريعة كانت يوم كان الكلام حجّة في الحقيقة اللّغويّة الوضعيّة، فكما جاز للعرب أنْ ينقلوا بعرف استعمالهم جاز للشّريعة ذلك، ولو سُمّيت حقيقة عرفيّة خاصّة لجاز لها كما جاز لأصحاب العلوم. والخلاف في النّقل الشّرعي خلافٌ غير مؤثّر في الثّمرة، وهو من قبيل الخلاف اللّفظيّ.

فتكون الحقيقة الشّرعيّة هي: اللّفظ الذي وضعه الشّارع لمعنىً، والشّارع هو استعمال اللّغة في القرآن والسّنّة، فلا يدخل فيه أقوال الفقهاء والعلماء وغيرهم، إذ هما فقط خطاب الشّارع بالوحي، وقد قال تعالى: "إنّمَا أنذِرُكُمْ بالوَحْيِ"[1]. ولا وحيَ إلاّ ما في الكتاب والسّنّة.

٨. تنازع الدّلالات:

والدّلالات في اللّغة مُتفاوتة قوّة وضعفا، وذلك بحسب قرائن الأحوال والألفاظ، وقد ثبت ورود حقيقة لغويّة وأخرى عرفيّة وأخيرة شرعيّة، وثبت ورود المجاز في اللّغة، وبقيت ألفاظ على أصولها كذلك، وكلّها دائرة في الاستعمال، فإذا حصل أن توهّم المخاطَبُ أو القارئ تعادلاً في القرائن، كان عليه أن يعيَ قوانين التّرجيح بين الدّلالات في حال

[1] سورة الأنبياء، الآية ٤٥.

أنْ ظهر له ذلك. وهذا بيانها:

أ. تنازع الحقيقة اللّغويّة والشّرعيّة:

نجدُ في باديَ الأمر أنّ أبا حامد قد أثبت الحقيقة اللّغويّة وفرّع عنها الحقيقتين العرفيّة والشّرعيّة، وبانَ لنا قبلا أنْ لا فرقَ بين الحقيقتين إلاّ من جهة الواضع، فواضع الحقيقة العرفيّة هو استعمال أهل اللّغة، وواضع الحقيقة الشّرعيّة هو استعمال الشّارع، أمّا في شروط النّقل وكيفيّته فهما سواء، فالوضع الأصلي أو الحقيقة اللّغويّة ثابتة في الوضع الأوّل لم يؤثر فيها استعمال العرب أو الشّرع، والحقيقة العرفيّة كان لاستخدام العرب فيها أثر في النّقل، وكذلك الحقيقة الشّرعيّة، والحقيقة العرفيّة والشّرعيّة كلاهما محتاج إلى علاقة وقرينة، فهما من المجاز إلاّ أنّهما سمّيتا حقيقة لسبق دلالتهما إلى الفهم عند الاستعمال.

وإذا دار الخطاب بين الحقيقة اللّغويّة والشّرعيّة، أو بين إحدى الحقائق والمجاز، فدليل الاستصحاب يدلّ على تقديم الأصل على الفرع، فالمستغني مقدّم على المحتاج، فالحقيقة مستغنية بنفسها بالإفادة، والمجاز محتاج إلى غيره من قرائن وعلاقات خارجة عنه، وكذلك تُقدّم الحقيقة اللّغويّة على الحقائق الفرعيّة: العرفيّة والشّرعيّة للعلّةِ نفسِها، هذا في حال ظهور تعارض في الدّلالة مُخلّ بالفهم، وتعذر التّرجيح، أمّا إذا كانت القرينة مرجّحة الفرع، فيقدّم على الأصل، لأنّه هو المقصود بالخطاب، وتقديم الفرع الرّاجح بقرينة هو من باب تقديم الخاص على العامّ، والمقيّد على المطلق، فلو تعارض نصّان أحدهما عامّ والآخر خاصّ يحمل العام على الخاصّ، وكذلك الأمر بين المطلق والمقيّد. فقرائن

النّقل اللّغويّ تعمل عمل قرائن التّخصيص والتّقييد.

وفي دوران الخطاب بين الحقيقة اللّغويّة والحقيقة الشّرعيّة يعرض أبو حامد خلافا فيه بين العلماء، ويُرجّح رأيا له من غير أنّ يُبيّن وجه حجّته وهو قوله: "وهذا فيه نظر، لأنّ **غالب** عادة الشّارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشّرع لبيان الأحكام الشّرعية، وإن كان أيضًا **كثيرًا** ما يطلق على الوضع اللّغويّ، ... والمختار عندنا أنّ ما وردَ في الإثبات والأمر، فهو للمعنى الشّرعي، وما وردَ في النّهي، كقوله: "دعي الصّلاة" فهو مجمل"[١].

خلاصة القول: إن كان للشّارع لفظٌ منقول واستعمله، فالأولى حمله على المنقول إليه، وإن تردّد استعماله للّفظ بين الدّلالة اللّغويّة والدّلالة الشّرعيّة، فبحسب القرينة، فإن دلّت القرينة على النّقل حمل عليه، وإن بَعُدَتْ أوِ انعدمت بقيت على أصلها اللّغويّ.

ب. تنازع الحقيقة والمجاز:

وهنا أيضا يقال ما قيل في تعارض الحقيقة الشّرعيّة مع اللّغويّة، فالحقيقة مقدّمة على المجاز حين التّعارض؛ إذ هي الأصل، والأصل مقدّم على الفرع، إضافة إلى أنّ الحقيقة تفيد من غير قرينة، والمجاز محتاج إلى قرينة، والمستغني في الإفادة عن القرينة أولى من المفتقر إليها كما تقدّم. ويقول أبو حامد: "إذا دار اللّفظ بين الحقيقة والمجاز، فاللّفظ

---

[١] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٩٠.

للحقيقة إلى أن يدلّ الدّليل أنّه أراد المجاز"[1]. ولا يرضى أبو حامد عمّن يقول إنّه من المجمل، إذ المجمل من غير تفصيل يُعدّ من المهمل، ولا يجوز العمل به لتردّده بين دلالاته من غير مرجّح، ويبيّن ذلك أبو حامد بأنّ ما كان لازمه باطل فهو باطل، إذ لو حملنا كلّ لفظ أمكن أن نتجوّز به على الإجمال لتعذر الخطاب والاتّصال والإفادة، ويُبرز أبو حامد الفرق بين الحقيقة العرفيّة والمجاز بغلبة المنقول إليه المنقولَ عنه، فيغدو حقيقة عرفيّة، أمّا المجاز فلا يُصار إليه إلاّ لعارض، ويقوى المجاز ويضعف بحسب الشّيوع، فإن شاع وغلب في الاستعمال تقدّم إلى رتبة الحقيقة العرفيّة وأخذ أحكامها وقوّتها؛ وتقدّم على الحقيقة اللّغويّة بغير قرائن، بل لسبق الفهم إليه، ولا يقال هنا إنّ سبق الفهم قرينة، لأنّ القرينة في المجاز خارجة عنه، أمّا سبق الفهم للحقيقة فهو ذاتيّ.

ولا ينظر أبو حامد في تعارض الحقيقة اللّغويّة للحقيقة العرفيّة، وأظنُّ أنّ ذلك لعدم الحاجة إليه في مباحث أصول الفقه، فمباحث أصول الفقه دائرة بين الحقيقة اللّغويّة والحقيقة الشّرعيّة، أمّا الحقيقة العرفيّة فهي داخلة في الحقيقة اللّغويّة، فلا حاجة إلى التّفصيل فيها.

٩. أنواع المجاز والعلاقات:

يقسّمُ أبو حامد المجاز إلى ثلاثة أنواع، وهي مندرجة تحت تقسيم العلماء، حيث قسموها إلى ما كان بسبب المشابه، وهي الاستعارة، وما ليس بسبب التّشبيه، وهو المجاز المرسل، وتفصيلها عند أبي حامد:

---

[1] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٩٠.

١. ما كانَ بسبب المشابهة في خاصّيّة مشهورة، وهي الاستعارة، كاستعارة اسم الأسد للرّجل الشّجاع، والشّجاعة صفة ظاهرة في الأسد، وليس كذلك البَخَر. وهذه الاستعارة من باب استعمال اللّفظ في غير ما وضع له ابتداء، فاسم الأسد موضوع للسّبع المعروف، وليس للرّجل الشّجاع. فهذا مجاز، وفيه توسّع في الاستعمال.

٢. وهو والذي يليه ليسا من قبيل التّشبيه، بل هما توسّع من باب آخر، وهو التّوسّع في الزّيادة أو النّقص[١]، فالزّيادة في قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"[٢]، إذ الكاف موضوعة لمعنى التّشبيه، وهنا لا يجوز إرادة التّشبيه، فذهبَ أبو حامد وبعضُ أهل البيان إلى زيادتها، وذهب آخرون إلى أنّها ليست بزائدة، بل هي مفيدة لتوكيد نفي الشّبه[٣]، وإن خرجت عن باب التّشبيه.

٣. في النّقص[٤] كقوله تعالى: "واسأل القرية"، فالقرية لا تكون مسؤولة في واقع الحال، والذي يصحّ فيه المعنى هم أهلها، وقد ذكر ابن جنّي[٥] فائدة لهذا الاستعمال في المجاز، وهي توكيد صدقهم، أي: اسأل الجمادات فستشهد بصدقنا، فما بالك لو سألت أهلها؟ فهو زيادة في توكيد الخبر.

---

[١] وقد أنكر عبد القاهر الجرجاني أن تكون الزّيادة والنّقص من المجاز، انظر: الجرجانيّ، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمّد خفاجي، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د.ت)، ص٤١٣.

[٢] سورة الشّورى، الآية ١١.

[٣] انظر: القرطبي، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ٨ ص١٦. وقد ذهبُ ابن الأثير إلى أن المعنى ليس كالله شيء، ومثل له بقول العرب: مثلُك إذا سئل أعطى، أي أنتَ، وقال: " إنّما ذكر ذلك على طريق المجاز قصدًا للمبالغة" انظر: ابن الأثير، المثل السّائر، ٢ص١٩٠.

[٤] جاء في الكوكب الدّريّ، ص٤٣٢: "من أنواع المجاز الإضمار، كقوله تعالى: "واسأل القرية التي كنّا فيها"، واختلفوا، فذهبَ الفارسيّ وجماعة... إلى أنّ الإضمار أولى من تضمين كلمة معنى أخرى على سبيل المجاز، ... ثمّ استدلّ بعد ذلك بأن الإضمار في كلام العرب أولى من التّضمين".

[٥] انظر: الخصائص، ابن جنّيّ، ٢ص٤٤٥.

ومن هذه الأنواع نتبيّنُ وجه العلاقة بين الحقيقة والمجاز عند أبي حامد، وهي **الرّكن الأوّل** لعمليّة التّجوّز، فالنّوع الأوّل قائم على التّشبيه، والنّوع الثّاني –وهو الزّيادة– قائم على توكيد المعنى المذكور بزيادة المبنى، والأخير وهو النّقص القائم على المجاورة أو المحلّيّة، حيث ذكر المحلّ وأراد الحالّ فيه، ولا يصرّح أبو حامد بتفصيل العلاقات كما فصّلها غيرُه من العلماء، ولكنّه يكشف في شواهدَ متناثرة عن علاقات أخر، منها العلاقة السّببيّة، وذلك عندما يُسمّي صيامَ الحائض بعد رمضان قضاءً، فالقضاء يكون للواجب، وليس الصّيامُ بواجب على الحائض، بل هو حرام، فلمّا كان صيامها بعد رمضان بسبب منعها عنه في حيضها في رمضان، سمّي قضاء مجازا بهذا السّبب.

وقد قسم الرّازي العلاقات إلى اثني عشر قسما منها: إطلاق اسم السّبب على المسبَّب، وإطلاق اسم المسبَّب على السّبب[1]، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن الأثير قد تعرّض لأبي حامد، وخطّأه في تقسيم المجاز إلى أربعة عشر قسمًا، وردّ عليه تقسيمه هذا، وفصّلها وردّها جميعا إلى التّوسّع والاستعارة والتّشبيه فقط، وقد بحثتُ حثيثا عن هذه الأقسام التي ذكرها ابن الأثير ونسبها إلى الغزالي فلم أظفر منها بشيء فيما اطّلعتُ فيه من كتب الغزاليّ، وقد ذكر ابن الأثير أنّ الكتاب الذي نظر فيه للغزالي في أصول الفقه، ولم أعثر بشيء ممّا ذكره ابن الأثير في مؤلّفات الغزالي في الأصول[2].

---

[1] انظر: في علاقات المجاز في الرّازي، المحصول، ١ص١١٣.

[2] انظر: ابن الأثير، المثل السّائر، ١ص٣٥٤. وقد نظرتُ في المستصفى، والمنخول، وأساس القياس، وشفاء الغليل.

***العامّ والخاصّ:**

ويتعلّق مبحث العامّ والخاصّ في باب الحقيقة والمجاز بدخوله في العلاقات، فمن علاقات المجاز المرسل علاقة الكليّة والجزئيّة[١]، فنجده في انتقال الحقيقة اللّغويّة إلى عرفيّة أو شرعيّة منقولا بعلاقة الخاصّ بالعامّ، فالدّابّة كما مرّ معنا، في أصل الوضع لكلّ ما يدبّ، وفي العرف للبهيمة، فالبهيمة فرد من أفراد عموم كلّ ما يدبّ، وفي الشّرع تخصيص الصّلاة بالمعهودة، هو تخصيص لعموم لفظ الصّلاة بكلّ دعاء. وقد قال أبو حامد في هذا: "وكذلك تخصيص العموم يردّ اللّفظَ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنّه إن ثبت أنّ وضعه وحقيقته للاستغراق، فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنّه ردٌّ له إلى المجاز[٢].

العامّ: هو اللّفظ المستغرق في دلالته لجميع ما يصلح له، فالرّجال لفظ عامّ لأنّه يدلّ على استغراق كلّ ما يصلح له اللّفظ من حيث الوضع، ويخالف المطلق بأنّ المطلق يدلّ على كلّ ما يصلح له بطريق البدل، أمّا العامّ فيستغرق الجميع على الاستواء[٣].

ودلالة العامّ والخاصّ دلالة نسبيّة، فقد يكون اللّفظ عامّا من جهة، خاصّا من جهة أخرى، وذلك بحسب الجهة، فلفظ (المؤمنون) عامّ في أفراد المؤمنين، وخاصّ من جهة عدم تناوله غير المؤمنين.

والعامّ من عوارض الألفاظ، أي أنّه متغيّر غير ثابت، من حيث المعنى النّفسيّ والمعنى الخارجيّ، فاللّفظ يمرّ في

---

[١] من أنواع المجاز أيضا إطلاق اسم البعض على الكل وعكسه، وفي معناه الأخصّ مع الأعمّ. انظر: الإسنوي، الكوكب الدّريّ، في الحاشية، ص٤٣٤.

[٢] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٩٦.

[٣] انظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٤٠.

دلالته على المعنى بثلاث مراحل، الأولى في النّفس، والثّاني في الصّوت باللّسان، والثّالث في انطباقه على المعنى الخارجيّ. فقال أبو حامد: "فقولنا: الرّجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللّسان.

أمّا وجوده في الأعيان، فلا عمومَ فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إمّا زيد، وإمّا عمرٌو، وليس يشملهما شيءٌ واحد هو الرّجوليّة.

أمّا وجوده في اللّسان فلفظ الرّجل قد وضع للدّلالة، ونسبته في الدّلالة إلى زيد وعمرو واحدة، فيسمّى عامًا باعتبار نسبة الدّلالة إلى المدلولات الكثيرة.

وأمّا ما في الأذهان من معنى الرّجل فيسمّى كلّيًا من حيث إنّ العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقةَ الإنسان، وحقيقة الرّجل، فإذا رأى عَمرًا لم يأخذ منه صورةً أخرى[١].

١٠. القرائن:

وهي الرّكن الثّاني لعمليّة التّجوّز، وهي التي يجوز بها إضافةً إلى العلاقة استعمال اللّفظ في غير ما وضع له حيثُ إنّه لا بدّ من قرينة تصرف دلالة اللّفظ إلى مدلول مغاير لأصل حقيقته الوضعيّة.

وقد بحث العلماء في القرائن وقسموها إلى لفظيّة وحاليّة، وقد فرّقوا بينهما بأنّ اللّفظ إذا دلَّ على الحقيقة فإنّه يُتَصَرَّفُ فيها بجمعٍ، وتثنيةٍ، واشتقاقٍ، وتعلّق بالغير، نحو اسم الأمر إذا وقع على القول، فإنّه يتعلق بالمأمور به،

---

[١] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٢٢٤.

فيقال هو أمر بكذا، وإذا لم يجمع الاسم، ولم يثنّ، ولم يشتقّ منه لم يكن حقيقة[1]، وأبو حامد يجعل للمجاز أربع علامات، فيقول في باب طرق معرفة المجاز: "وقد يُعرف المجاز بإحدى علامات أربع"[2]: هي العموم والاشتقاق لاسم الفاعل، واشتقاق الجموع، والتّعلّق، وتفصيلها:

١. أنَّ الحقيقةَ يصحُّ أنْ تطلق على عموم أفرادها؛ كقولُنا: (عالمٌ) يَصدقُ على كلِّ ذي علم، وقوله تعالى: "واسأل القرية"، يصحُّ في بعض الجمادات؛ ولا يصحُّ في بعضها، وأنتَ تريدُ صاحب القرية، فيقول أبو حامد: "ولا يصحُّ: سلِ البساطَ والكوزَ، وإنْ كانَ قدْ يُقالُ: سلِ الطّللَ والرّبعَ؛ لقربهِ منَ المجاز المستعمل"[3]. والعموم هو أن تصحّ دلالة اللّفظ على مفرداته على طريق الشّمول، لا على طريق البدل، وقد استعمل بعض العلماء لفظَ العموم وأرادوا به الإطلاق، فالمفردِ النّكرةِ ليسَ من ألفاظ العموم، بل هو من ألفاظ الإطلاق، ويُحمل استعمالهم هذا على التّسامح، فقوله: عالم يصحّ عند إطلاقه على كلّ من حمل علما مستغنيًا عن القرائن.

٢-٣. ويُثنّي أبو حامد ويُثلّثُ القرائن بقضايا اشتقاقيّة، كامتناع اشتقاق اسم الفاعل في المجاز، واختلاف الجموع، ويمثل عليه بلفظ (الأمر) إذ يُشتقُّ منه (آمر) إذا دلَّ على الطّلب، ويُجمع على (أوامر)، ولا يشتقُّ له اسم فاعل إذا

---

[1] انظر: الآمدي، المعتمد، ١ص٢٦.

[2] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٦. وقد جاء في المعتمد: "وقد فرّق بينهما بالاطّراد ونفيه، فمتى اطّرد الاسم في معنى على الحدّ الذي استعمل فيه من غير منع شرعيّ، كان حقيقة فيه، ومتى لم يطّرد فيه من غير منع كان مجازا، لأنّ المجاز لا يطّرد، ١ص٢٦.

[3] هنا يظهر رأي الإمام الغزاليّ في ما اعتبر في عرفهم منقولاً عنهم، فاللّغة العربيّة ما قالته العرب من حيثُ الوضعُ؛ فهو حقيقة، وما تجوَّزوا به فهو مجاز؛ فنحن ننقل عنهم الحقيقة والمجاز، والاستعمال المعتمد عند أبي حامد هو ما وافق طريقة العرب في الاشتقاق لِاتّساع الوظيفة الدّلاليّة والتّجوز يكون على سنَنِهم، ويظهر ذلك عند رفضه مخاطبة الكوز والبساط لأنّ العرب لم تستعمله.

أريد به الشّأنُ، فقوله تعالى: "وما أمرُ فرعونَ برشيدٍ"[1]، يراد به الشّأن، فلا يُشتقُّ منه اسم فاعل، ولا يجمع على أوامر، ويُجمعُ على (أمور).

٤. أنَّ الحقيقيَّ إذا كان له تعلُّقٌ، واستعمل فيما لا تعلُّق له، كلفظ (القدرة) إذا أريد به الصّفة؛ كانَ له مقدورٌ، وإنْ أريدَ به المقدور كالنّبات، إذ يُقال: انظرْ إلى قدرةِ اللهِ تعالى، أيْ إلى مقدوراتِه؛ لم يكن له متعلقٌ؛ إذِ النّباتُ لا مقدورَ له[2]. وقال أبو حامد: "ويكون طريق فهم المراد تقدُّمَ المعرفة بوضع اللّغة التي بها المخاطبة، ثمّ إنْ كان نصًا لا يحتمل كفى معرفة اللّغة، وإنْ تطرّق إليه الاحتمالُ، فلا يُعرف المراد منه حقيقةً إلاّ بانضمام قرينةٍ إلى اللّفظ، والقرينة إمّا لفظ مكشوف، كقوله تعالى: "وآتوا حَقّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[3]، والحقّ هو العُشر، وإمّا إحالة على دليلِ العقلِ، كقوله تعالى: "وما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ والأرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَومَ القِيامَةِ والسّماواتُ مَطويّاتٌ بِيمينِهِ"[4]. وإمّا قرائنُ أحوالٍ من إشاراتٍ ورموزٍ وحركاتٍ وسوابقَ ولواحقَ لا تدخلُ تحتَ الحصر والتّخمين"[5].

وقدِ اختلف العلماء في هذه القرائن، وبالغَ الرّازي في الرّدِّ على أبي حامد، حيث عرضَ في المحصول لرأي الغزالي في القرائن، وضعّفها جميعا، فالاطّراد وعدمه ليسا بحجّة عند الرّازي، لأنّ الدّعوى بتعميمه تحتاج إلى استقراء، ولا

---

[1] سورة هود، الآية ٩٧.

[2] التّعلق في النّحو هو: وجوب وجود متعدٍ ومتعدٍ به كقولنا: (قدرتُ على صناعة شيء)، فقولنا: على صناعة، لازم لقولنا (قدرت)، فلا بدَّ أن تتعلق القدرة بالمقدور، وهو هنا الشّيء، وتصل إليه بحرف جرّ مناسب، والقدرة يناسبُها حر الجرف (على) وهو من تمام المعنى.

[3] سورة الأنعام، الآية ١٤١.

[4] سورة الزّمر، الآية ٦٧.

[5] انظر: الغزاليّ، المستصفى، ص١٨٤.

يُكتفى للدّعوى بمثال واحد، ولكنّ الرّازي لم يُبرهن لنا على دعواه ببرهان واحد يُبطل به دعوى أبي حامد، وما جاء به من أمثلة لا تصلح دليلا على دعواه، إذ منعُ العقلِ والشّرع للاطّراد لا يمنعُ نفسَ الاطّراد المراد لواضع اللّغة فيما زاد على اللّفظ في الدّلالة، فقولنا عالم يصلح لكلّ عالم، ولا يؤثّر فيه إن كان العلم محدثا أو قديما، أو عالم بعلم زائد على الذات، أو أنّ العلم هو نفس الذّات. ومثال الرّازي في الأبلق لا يصلح، حيث ذكر أبو حامد ذلك في أنّ العرب تضع الكلمة على غير قياس في نسبة بين اللّفظ والمعنى غيرَ مطّردة في غير موضوعها، فالأبلق للفرس المتلوّن، كالكُميت للفرس الأحمر. فهو مطّرد في كلّ فرس أحمر، فمن هنا كانَ مطّردًا في عموم جنسه.

أمّا ردُّ الرّازي على ما ذهب إليه أبو حامد في منع الاشتقاق من المجاز وصياغة اسم فاعل، فهو ردّ وجيه، فقد جاء الرّازي فيه بما يؤيّد رأيه، ولكنّ اشتقاق اسم الفاعل جاء له بالرّائحة مثالا، حيث لا يشتقُّ منه اسم فاعل، وهي حقيقة في الرّيح طيّبة أو كريهة، وهذا فيه نظر، إذ قد يُصاغ على مُرَوِّح لاسم الفاعل، فقد جاء في لسان العرب منه اسم مفعول مُرَوَّح. وفي الجمع ذكر أنّ دعوى أبي حامد في اختلاف الجمع منتقضَة بجواز أن نتجوّز بحُمُر في البُلداء من النّاس، وهو جمع مطّرد في الدّابّة والبليد من النّاس. وردُّ الرّازي على أبي حامد بحاجة الحقيقة إلى المتعلّق إن كان لها متعلّق، واستغناء المجاز عنها، مردود أيضا عند أبي حامد بسبق الفهم إلى الحقيقة دون المجاز، والسّابق إلى الفهم عند سماع كلمة القدرة مطلقةً هو الصّفة وليس المقدور.

١١. دوران الحقيقة والمجاز في مباحث اللّغة:

وقد يكون من الأولى أنْ أنوّه في استثمار باب الحقيقة والمجاز عند أبي حامد عن أنّه قد نبّه على سوءِ الاعتماد على دلالة الالتزام في البراهين والحدود، وحذّر منه، فقال: "وإيّاكَ أنْ تستعملَ في نظرِ العقل من الألفاظِ ما يدلُّ بطريق الالتزام، لكن اقتصرْ على ما يدلُّ بطريق المُطابقة والتّضمّن؛ لأنّ الدّلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حدّ، إذ السّقفُ يَلزمُ الحائط، والحائط الأس، والأس الأرض، وذلك لا ينحصر"[١]. وهذا يستلزم دوران الحقيقة في الأصول أكثر من دوران المجاز؛ وقد اعتمدَت في أغلبها على دلالتي المطابقة والتّضمّن اللتين هما أساس الدّلالة الحقيقيّة، فتغلبُ على علم الأصول دلالة النّصّ والظّاهر، وهذا مناسب لكونها أصولا. وفي مُقدمة علم الكلام عند أبي حامد في المستصفى، وتقديمهِ علم الكلام على العلوم، وجعلهِ العلوم محتاجة إليه، نراهُ يُبرهن على دعواه بعلم الكلام نفسه، والمراد بالكلام هو طريقة إقامة الحجّة والبرهان، وهذا يستوي ويستقيم هنا، ولكنّه مدخول بتقدّم عقل النّاس للمعقولات قبل وضع علم الكلام، فيكون الكلام والعلوم مفتقرين إلى العقل الفطريّ عند الإنسان، وليس للكلام، وليس هذا الموضع موضعه فليرجع إلى مظانّه[٢].

أمّا دلالة الالتزام فهي بابُ الدّخول إلى المفاهيم، وهي أمّ باب المجاز، إذ منه تظهر الصّفات المشتركة بين الحقيقة والمجاز، فلولا أنّنا نفهم عند ذكر الأسد الشّجاعة، لم يكن لنا مسوّغ للانتقال باللّفظ إلى معنى مشترك بينها في

---

[١] الغزّاليّ، المستصفى، ص٢٥.

[٢] انظر: المصدر نفسه، ص٦٧. وانظر: ابن خلدون، المقدّمة، ص٣٦٣.

الصّفه، ولو رجعنا إلى أقسام المجاز عند أبي حامد، لرأيناه كيف شبّه الرّجل الشّجاع بالأسد، والبليد بالحمار، والوجه البهي بالقمر، ولظهرت معنا دلالة الالتزام حيث التفتنا، فلازم اسم الأسد هو الشّجاعة، ولازم اسم الحمار البلادة، ولازم اسم القمر البهاء، وهكذا. وفي الزّيادة نلحظ كيف أنّ علماء البيان قد ربطوا بين المبنى والمعنى من حيث الزّيادة والنّقصُ في المبنى وأثره في المعنى، فقالوا: الأصل في التّغيّر في المبنى أن يُحدث تغيّرا في المعنى، ومثال أبي حامد في قوله تعالى: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" زيادة في المبنى، فهي لتوكيد النّفي للتّشبيه، والنّقص في المبنى في قوله تعالى: واسأل القرية" لازمه المبالغة في صدق الخبر، والمبالغة زيادة في المعنى.

وتدخل دلالة الالتزام أيضا في الفروع كالفقه، ولا يجوز في مذهب أبي حامد دخولُها في الأصول، ودلالة الالتزام مستفادة من خطاب رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، ظنّيّ الدّلالة في القرآن والسّنة. كالألفاظ التي تحمل معانيَ ظاهرةً لازمة في الذّهن عند إطلاق اللّفظ، كلفظ واجب، فعند سماعه يُفهم الإلزام بالإضافة إلى الإثابة على فعله والعقاب على تركه وهكذا، وقد يقال: لماذا اعتبرنا دلالة الالتزام مستثمرةً في باب المجاز، ولم نعتبر دلالة التّضمّن مع أنّهما فرعا دلالة المطابقة العقليان؟ فالجواب على ذلك: أنّ دلالة الالتزام فرع دلالة المطابقة العقليّة صحيح، ولكنّها دلالة مستفادة من خارج المعنى، وليست جزءًا منه كدلالة التّضمّن التي هي جزء المعنى، فالسّقف جزء البيت، والسّكِينةُ لازمة البيت وليست جزءًا منه، وقد تقدّمَ أنّ المجاز محتاج إلى غيره في الإفادة، والحقيقة مستغنية بنفسها.

أ. ما يندرج في الحقيقة من مباحث اللّغة:

وهو كما قدّمنا ما يقوم على دلالتي المطابقة والتّضمّن، وقد بيّناهما، ومنه المحكم والنّصّ والمشترك، ولنبيّن الآن رأي أبي حامد بالمحكم والنّصّ والمشترك.

١. المحكم:

في القرآن محكم ومتشابه لقوله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ"[١]، والمحكم هو ما دلّ على وجه المطابقة، أي: هو النّصّ ذو الدّلالة القاطعة، ويستقرّ المحكم في الدّلالات النّصّيّة في باب أصل الوضع أو الحقيقة، يقول أبو حامد: "في القرآن محكم ومتشابه ... واختلفوا في معناهما، ولم يرد توقيف في بيانه، فينبغي أن يفسّر بما يعرفه أهل اللّغة ويناسب اللّفظ من حيث الوضع"[٢]. ويردُّ أقوالا في معناهما، لعدم انسجامها مع مدلول الوضع اللّغويّ؛ منها: أنّ المتشابه هو الحروف المقطّعة في أوائل السّور، والمحكم ما وراء ذلك[٣]، ويُرجع أبو حامد دلالتي المحكم والمتشابه إلى معنيين هما:

أ. **الدّلالة القطعيّة للمحكم،** فالمحكم ما لا يتطرّق الاحتمال إلى دلالته. فالمعنى الأوّل هو دوران المحكم على القطعيّ الدّلالة.

ب. **الدّلالة على غلبةِ الظّنّ للمحكم،** وهو المعنى الرّاجح المستفاد من المجمل، وهو الظّاهر، أو هو المعنى

---

[١] سورة آل عمران، الآية ٧.

[٢] الغزالي، المستصفى، ص٨٥.

[٣] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٨٥.

المستفاد من المجمل على وجه التّاويل ما لم يكن فيه تناقض أوتعارض مع دلالة الظّاهر، فعلى هذا الوجه هو محكمٌ يُفيدُ غلبَة الظّنّ، لا اليقين.

أمّا قول أبي حامد: "ولم يرد فيه توقيف" فهو يعني لم يرد عن الشّرع ما يصرف دلالة لفظ المحكم عن معناه اللّغويّ، فيبقى على أصل وضعه، ولو وُجدَ لرفع الخلاف، إذ لا اجتهاد في مورد النّص، وهذا يدلّ على أنّ الدّلالة الشّرعيّة مقدّمة عنده على الدّلالة اللّغويّة، وقوله: "ولا يناسبه قولهم..." يدلُّ على اشتراط علاقة مناسبة بين المعنى اللّغويّ وما ذهبوا إليه من معنى جديد.

٢. النّصّ:

وهو اللّفظ الذي لا يحتمل التّأويل، وهو عند أبي حامد اسم مشترك، ويطلقُ عند العلماء على ثلاثة أوجه:

أ. ما يُفيد اليقين، وهو ما لا يتطرّق إليه احتمال ابتداء، كالخمسة مثلا، فإنّه نصّ في معناه، لا يحتمل السّتّة، ولا الأربعة وسائر الأعداد، فكلّ ما كانت دلالته على هذا النّحو، فإنّه يُسمّى نصًّا في جهتي الإثبات والنّفي، أي: في إثبات المُسمّى، ونفي ما لا ينطبق عليه، فيحدّه أبو حامد بقوله: "حدّه: اللّفظ الذي يفهم منه على القطع معنى، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نصّ"[1].

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص١٩٦.

ب. ما يُفيد الظّنّ: وهو ما ذهب إليه الشّافعيّ، وهو موافق للّغة، فالنّصّ في اللّغة بمعنى الظّهور، تقول العرب: نصّت الظّبية رأسها، إذا رفعته وأظهرته، وسمّي الكرسيّ منصّة، إذ تظهر عليه العروس، فهو اللّفظ الذي يغلب على الظنّ فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالنّسبة إلى المعنى الغالب نصّ.

ج. **التّعبير بالنّصّ** عمّا لا يتطرّق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، وهذا يرجع إلى الأوّل من حيث عدمُ قطعيّته، وإلى الثّاني لعدم اعتبار الاحتمال غير المؤيّد بالدّليل[١].

والنّصّ ضربان: منطوق ومفهوم، وتفصيله:

١- ضربٌ هو نصّ بلفظه ومنظومه، مثاله: قوله تعالى: "ولا تقربوا الزّنا"[٢]، "ولا تقتلوا أنفسكم"[٣].

٢- وضرب هو نصّ بفحواه ومفهومه، نحو قوله تعالى: "فلا تقل لهما أفٍ"[٤]، "ولا تظلمون فتيلا"[٥]، "فمن يعمل مثقال ذرّة خيرًا يره"[٦]، فقد اتّفق أهلُ اللّغة على أنّ فهم ما فوق التّأفيف من الضّرب والشّتم وما وراء الفتيل، والذّرّة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذّرّة والفتيل والتّأفيف"[٧]. فحرمة الزّنا مستفادة من منطوق الأية مباشرة،

---

[١] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٩٦.

[٢] سورة الإسراء، الآية ٣٢.

[٣] سورة النّساء، الآية ٢٩.

[٤] سورة الإسراء، الآية ٢٣.

[٥] سورة النّساء، الآية ٧٧.

[٦] سورة الزّلزلة، الآية ٧.

[٧] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٤.

وكذلك قتل النّفس، وهذه دلالة المنطوق، وما فوق التّأفيف والفتيل وما فوق الذّرة مستفاد من مفهوم الخطاب وفحواه.

٣. المشترك:

وهو أنْ تكون الكلمة موضوعةً لحقيقتين مختلفتين في الوضع أوّلاً، أو المشترك هو الكلمة الموضوعة لمعنيين فأكثر، كلفظ العين للباصرة والميزان والجارية والذّهب، وكلفظ المشتري لقابل عقد البيع، وللكوكب المعروف، وغير ذلك كثير من الألفاظ المشترَكة، والمشترك من باب الحقيقة اللّغويّة، فهو يدلّ على معناه بالاشتراك من غير قرينة، وهو يخالف المجاز بأنّ المجاز هو انصراف الفهم إلى المعنى بقرينة، والمشترك لا يحتاج إلى قرينة تطلبُه، بل يحتاج إلى قرينة تُعيِّنهُ. فعلى تعدّد معانيه إلاّ أنّها مفهومة عند الإطلاق جميعا، والدّلالة على المجاز لا تُفهم إلاّ بقرينة، وتفصيله عند أبي حامد أنّ الاسم المشترك قد يدلّ على:

١. **المختلفين:** وهو إطلاقه على مسميّات مختلفة لا تشترك في الحدّ والحقيقة البتّة كاسم العين للعضو الباصر وللجارية.

٢. **المتضادّين:** كالجلل للحقير والخطير، والنّاهل للعطشان والرّيان، والقرء للطّهر والحيض[١].

فالمشترك من مباحث الحقيقة، ومنه مبحث الأمر والنّهي.

---

[١] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٢٦.

***الأمر والنّـهي:**

الأمر [1] في اللّغة طلب الفعل، والنّهي طلب التّرك. وللغزالي في مبحث الأمر والنّهي مذهب دقيق، حيث يحدّهما بمقتضى وضع اللّغة فيقول: "الأمر هو القولُ المقتضي طاعةَ المأمور بفعل المأمور به، والنّهي هو القول المقتضي ترك الفعل"[2]، وتوقّفَ الغزاليُّ في دلالة الأمر على وجه من وجوه الامتثال دونَ غيره من وجوب وندب وإباحة وغيرها، لعدم ورود ذلك عن العرب، وعدَّ كلَّ قائل بوجه مُتحكّم لا دليلَ له يستند إليه، فقال: "والمختار أنّه مُتوقَّف فيه"[3]، ومعنى التّوقّف عند أبي حامد أنّه لا يقول فيه برأي كما ذهب غيره إلى أنّ الأمر للوجوب، أو أنّ الأمر للنّدب، أو أنّ الأمر للإباحة، فهو لا يقول بشيء ممّا ذهبَ إليه الذّاهبون، بل يشقّ له مذهبا متردّدَ العبارة، فمرّة يقول بالتّوقف، ومرّة بالاشتراك، ولكنّه عند التّطبيق يطبّق الاشتراك، ويتخلّص من التّوقّف، أو أنّه متوقّف عمّا ذهب إليه غيره، فالتّوقّف يعني أنّ الأمر من المجمل، والإجمال إطلاقُ المعنى في موضوع ما دون تعيين، ففي قوله تعالى: "آتوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" يَصحُّ المعنى في كلّ ما تصحّ فيه كلمة (حقّ) وهو غير مفهوم عند إطلاقه، والمشترك متعدّد الدّلالة، نعم، ولكنّ الدّلالة محصورة فيما فهم عند الإطلاق، مثل كلمة (الجون) فيفهم عند سماعها

---

[1] الأمر: وهو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام. وله أربع صيغ: ١. صيغة افعل مثل قولك: اكتُبْ. ٢. المضارع المقرون بلام الأمر. مثل: وليكتبْ. ٣. اسم فعل الأمر، ومنه (عليكم) بمعنى الزموا. ٤. المصدر النّائب عن فعل الأمر، مثل قول القائد لجنوده: استجابة لصوت الحقّ. انظر: عتيق، عبد العزيز، علم المعاني، ط١، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٤م. ص٨١.

[2] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٢٠٢.

[3] المصدر نفسه، ص٢٠٦.

الأبيض والأسود معًا، والمعنى ليس مرسلًا كالمجمل، فالمشترك كما هو ظاهر من باب الحقيقة اللّغويّة، فقال أبو حامد: "ويحتمل أن نقول: إنّه مشترك بمعنى أنّا إذا رأيناهم أطلقوا اللّفظ لمعنيين، ولم يوقفونا على أنّهم وضعوه لأحدهما وتجوّزوا به في الآخَر، فنحمل إطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما"[1]، فيدلّ كلام أبي حامد هذا على قوله بالاشتراك.

وقول أبي حامد في حدّ الأمر "المقتضي"، أي المتطلّب. ويكون الطّلبُ طلبَ فعل وطلب ترك، وطلب الفعل إن كان جازما فهو الواجب، وإن كان غير جازم، فهو المندوب، وطلب التّرك إن كان جازما، فهو الحرام، وإن كان غير جازم فهو المكروه. والنّهي هو: القول المقتضي ترك الفعل. وما قيل في الأمر يقال في النّهي.

وليس من مذهب أبي حامد –وهو رأس في أهل الكلام– أن يمرّ على قضيّة كلاميّة مرورا ظاهرا، بل يقف ليتساءل ويناقش الكلام النّفسانيّ والكلام الصائت، وليس لهذه الوقفة أثر مهمّ في مباحث أصول الفقه، فقد ثبت النّصّ الشّرعيّ مسطورا في السّطور دالاًّ على قول الشّارع وفعله وسكوته، ولو جاز النّظر في الكلام النّفسيّ، فلا يجوز لنا أن نتجاوز به الإنسان المُدرَك المحسوس إلى خالق الكون والإنسان والحياة، فهذا قياس باطل لا قدمَ له. فلا يقاس الواجب على الجائز، ولا الغائب على الشّاهد مختلف النّوع.

---

[1] المصدر نفسه، ص٢٠٧.

أمّا اتّصال مبحث الكلام النّفسانيّ والقول باللّسان بباب الحقيقة والمجاز فهو من جهة أنّ القول باللّسان دليل على الكلام النّفسانيّ وعبارة عنه، أو ناقل له من حيّز القوّة إلى حيّز الفعل، وقول الغزالي بأنّ تسمية الرّمز الصّوتي أو غيره كلاما من المجاز، ذلك لأنّ علاقة ما في النّفس بالقول باللّسان هي من باب علاقة ما كان كتسمية الخمر عنبا، أو هو من باب الشّبه في الصّورة دون الكُنه، كتسمية صورة إنسان إنسانا.

فقال: "فإن قيل: قولكم الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور، أردتم به القول باللّسان، أو كلام النّفس؟ قلنا: النّاس فيه فريقان؛ الفريق الأوّل هم المثبتون لكلام النّفس، وهؤلاء يريدون بالقول ما يقوم بالنّفس من اقتضاء الطّاعة، وهو الذي يكون النّطق عبارة عنه ودليلا عليه، وهو قائم بالنّفس، وهو أمر بذاته وجنسه، ويتعلّق بالمأمور به، ويدلّ عليه تارةً بالإشارة والرّمز والفعل، وتارة بالألفاظ، فإن سميّت الإشارة المعرّفة أمرًا فمجاز؛ لأنّه دليل على الأمر، لا أنّه نفس الأمر، وأمّا الألفاظ فمثل قوله: أمرتك، وأقتضي طاعتك، وهو ينقسم، أي الأمر، إلى إيجاب وندب، ويدلّ على معنى النّدب بقوله: ندبتك ورغبتك فافعل، فإنّه خير لك. وعلى معنى الوجوب، بقوله: أوجبت عليك، أو فرضت، أو حتّمت فافعل، فإن تركت فأنت معاقب، وما يجري مجراه، وهذه الألفاظ الدّالة على معنى الأمر، تسمّى أمرًا، وكأنّ الاسم مشتركٌ بين المعنى القائم بالنّفس، وبين اللّفظ الدّال، فيكون حقيقةً فيهما، أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنّفس مجازًا في اللّفظ، وقوله: "افعل" يسمّى أمرًا مجازًا، كما تسمّى الإشارة المعرّفة أمرًا مجازًا، ومثل

هذا الخلاف جاز في اسم الكلام أنّه مشترك بين ما في النّفس وبين اللّفظ، أو هو مجاز في اللّفظ"[1].

فدلالة الأمر على الوجوب أو النّدب عند أبي حامد محتاجة إلى قرينة، حيث يقال: أمرتكَ فافعل، وإن لم تفعل عاقبتك، هذا في الواجب، وفي النّدب يقال: افعل خيرٌ لك. والوجوب والنّدب والإباحة وهي أقسام خطاب التّكليف تفهم من دلالة الالتزام، فعند قولك: افعل خيرٌ لك، لازمه الذّهنيّ هو النّدب، وقولك افعل مع التّهديد على التّرك، لازمه الذّهني هو الواجب، وكلّ ما قيل في الأمر يقال ما يقابله في النّهي.

ب. ما يندرج في المجاز:

وهو المستفاد من دلالة الالتزام كما تقدّم، وفيه المتشابه والظّاهر والمؤوّل.

١. المتشابه:

المتشابه من مفهوم الآية هو متبوعُ مَن في قلبه زيغ، فهو ما عَلِقَ بالأصول وليس منها، وليس واقعًا في الفروع، فالأصول هي المتبوعة، والفروع تابعة لها في الدّلالة، وهو معنى حمل الظّنّيّ على القطعيّ. واللاّفت أنّ الفرق الإسلاميّة المختلفة تتخذ من الآيات المتشابه حججا لمذاهبها، كالآيات الموهِمةِ التّشبيه، كقوله تعالى: "مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ[2]"، أو الجبر، كقوله تعالى: " قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"[3]، أو القدَر، كقوله تعالى: " لِيَعْلَمَ اللَّهُ

---

[1] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٢٠٢.

[2] سورة ص، الآية ٧٥.

[3] سورة الرّعد، الآية ١٦.

مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ"[1]، وما أُوهِمَ به المعتزلة بأنّ القرآن مخلوق، كقوله تعالى: مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ"[2].

والمتشابه هو المقابل للمحكم عند أبي حامد، وهو ما احتمل غيرَ معنىً، وهو أيضا اللّفظ ذو الدّلالة الظّنّيّة، وهو المتردّد بين المجاز والمشترك والمجمل وغيره، أي فيما احتاج في البيان إلى غيره من قرائن لفظيّة وحاليّة وعقليّة. والمتشابه هو ما كان مشتركا كلفظ (القرء) أو المجمل، كالتّردّد بين الزّوج والولي في الآية الكريمة: "الذي بيده عقدة النّكاح". ويضيف أبو حامد إليه المؤوّل كالآيات المشتملة على ما قد يُظنّ أنّه صفة لله سبحانه[3].

٢. الظّاهر:

وهو الفرع القريب منَ المجمل، فالمجمل إن ترجّحَ فردٌ من أفراد دلالاته بقرينة قريبة، فهو الظّاهر، وهو كثير الدّوران في الأحكام، مثل قوله تعالى: "فإن علمتموهنَّ مُؤْمِنَاتٍ"[4]، قال أبو حامد: "إنّه أرادَ الظّاهر؛ لأنّ المراد به العلم الحقيقيّ بكلمة الشّهادة التي هي ظاهرُ الإيمان دونَ الباطن الذي لم يُكلّف به، والإيمان باللّسان يُسمّى إيمانا مجازا"[5]. وإرادة الظّاهر بقرينة قريبة، وهي أنّنا غير مطالبين بالحكم على الباطن، بل غيرُ قادرين عليه، فيحمل على ما يُمكن الحكم عليه، وهو إعلان الإيمان باللّسان، فيحصل العلم بالإيمان سماعًا، وهو ممكن لكلّ عاقل، وتكون

---

[1] سورة المائدة، الآية ٩٤.

[2] سورة الأنبياء، الآية ٢، والشّعراء، الآية ٥.

[3] انظر: الغزالي، المستصفى، ص٨٥.

[4] سورة الممتحنة، الآية ١٠.

[5] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١١٦. وإطلاق لفظ المجمل على الظّاهر هو من المجاز بعلاقة ما كان.

تسمية القول إيمانا مجازا، بعلاقة السّببيّة، فالإنسان يؤمن بقلبه ابتداء، فيؤثّر هذا الإيمان بقوله وفعله.

٣. المؤوّل:

وباب التّأويل باب حرج انزلقت فيه الأقدام وما تزال، وقد وضع أبو حامد قانونا للتّأويل ذكره في كتاب (فيصل التّفرقة)، وذكر أنّ قانونه رافع للخلاف بين الفرق إنِ أصغوا إليه وفهموه، فقال: "ولا يُتصوّر أنْ يُفهم ذلك الميزان، ثُمّ يُخالَفُ فيه، إذ لا يُخالِف فيه أهلُ التّعليم، لأنّي استخرجته من القرآن وتعلمته منه، ولا يُخالف فيه أهل المنطق، لأنّه موافقٌ لما شرطوه في المنطق وغير مخالف له، ولا يخالف فيه المتكلّم، لأنّه موافق لما يذكره في أدلة النّظريات"[١]، وميزان أبي حامد يقوم على الإقرار بالوجود بمرتبة من مراتب الوجود التي تدور في رأيه على خمسة أوجه، فمن أقرّ بواحد منها فهو مؤمن، ومراتب الوجود الخمس عنده هي:

١. الوجود الذّاتيّ، وهو الوجود الحقيقي الثّابت خارج الحسّ والعقل، كوجود السّماء والأرض والنّبات والحيوان، وسائر الموجودات المادّيّة.

٢. الوجود الحسّيّ، وهو ما يتمثّل في القوّة الباصرة، ولا وجود له خارج العين، كالذي يراه النّائم.

٣. الوجود الخياليّ، وهو صورة للموجودات الذّاتيّة بعد غيابها عن العين.

٤. الوجود العقليّ، وهو التّصوّر العقليّ للموجودات، كتصوّر اليد في العقل، وهي القدرة على البطش.

[١] الغزالي، محمّد بن محمّد، المنقذ من الضّلال، ص٣٩.

٥. الشّبهيّ، وفيه كلام مهمّ في الصّفات حيثُ قال فيه: "فمثاله الغضب والشّوق والفرح والصّبر، وغير ذلك ممّا ورد في حقّ الله سبحانه وتعالى، فإنّ الغضب مثلا حقيقته أنّه غليان دم القلب لإرادة التّشفّي، وهذا لا ينفكُّ عن نقصان وألم، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيًّا وحسّيًّا وخياليًّا وعقليًّا، نزّله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدرُ من الغضب كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته، ولكنّ صفة من الصّفات تقارنها، وأثر من الآثار يصدر عنها، وهو الإيلام"[1].

والتّأويل هو حمل لفظ على معنى له بعيد، بتقوية احتمال هذا المعنى بقرائن عقليّة أو قياسيّة، حتّى يصبحَ أقربَ إلى الظّنّ من المعنى الظّاهر، وهو انتقال من الحقيقة إلى المجاز، إذًا فالمؤوّل من باب المجاز. ومثاله: قوله عليه السّلام: "إنّما الرّبا في النّسيئة"، فإنّه كالصّريح في نفي ربا الفضل، وقوله: "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" صريح في إثبات ربا الفضل، فيمكن أن يكون أحدهما ناسخا للآخر، ويمكن أن يكون قوله: "إنّما الرّبا في النّسيئة" أي: في مختلفي الجنس، ويكون قد خرج على سؤال خاصّ عن المختلفين، أو حاجة خاصّة حتّى ينقدح الاحتمال، والجمع بهذا التّقدير ممكن، وإنْ بَعُد، أولى من تقدير النّسخ.

[1] الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة، منشورات دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٦م، ص٦١.

الفصل الثّالث

تجلّيات تطبيقيّة على الحقيقة والمجاز

عند أبي حامد الغزالي

١. تمهيد:

نورد في هذا الفصل تجلّياتٍ تطبيقيةً على الحقيقة والمجاز في أبواب العقيدة والأصول والفقه، فيظهر جليّا أثرُ موقفِ أبي حامد من باب الحقيقة والمجاز في هذه الأبواب. وذلك بالتّطواف مع أبي حامد في موقفه من بعض القضايا العقائديّة كالتّفريق بين دلالتي الإيمان والإسلام، والنّظر في قانون التّأويل، وهو ميزان وضعه أبو حامد يقيس به درجة التّصديق والتّكذيب عند المتأوّلين وأهل الظّاهر، ومسائل في الصّفات، ومباحث في أصول الفقه كأدلّة الأحكام المتّفق عليها، وهي الكتاب والسّنّة، وما اختلفوا فيه كشرع مَن قبلنا، ومسائل في الفقه كتحريم الأمّهات ومسألة الخطأ والنّسيان.

١) تجلّيات الحقيقة والمجاز في مسائل العقيدة:

أ. مسألة في معنى الإيمان والإسلام:

والخلاف في معنى الإيمان والإسلام والتّفريق بينهما خلافٌ مشهور بين الأصوليّين، أدّى إلى نزاعات

وافتراقات، حتّى استهان كثير من المختصمين بتكفير بعضهم بعضا، وأصل اختلافهم دائر حول فهم الآيات التي تتضمّنُ هاتين الكلمتين، فالمرجئة اعتمدوا على فهمهم لمثل قوله تعالى: "وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ"[١]، وفهموها على وجهها اللّغويّ مقطوعةً عن غيرها من الآيات التي تقرن الإيمان بالعمل، وما في بعض الأحاديث من دلالة على رجوح الميزان بكلمة التّوحيد، فخرجوا بقولتهم المشهورة: "لا تضر معصية مع الإيمان"[٢]، وذهب غيرهم كأهل السّنة إلى أنّه لا يقبلُ إيمان عند الله بغير عمل، ولا عمل بغير إيمان، واستدلّوا بكثير من الآيات الدّالة على اقتران الإيمان بالعمل مثل قوله تعالى: "وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الحُسْنَى"[٣]، لهذا السّبب وغيره انصرف كثير من العلماء إلى النّظر في دلالتي الإيمان والإسلام، فكتب فيه غير واحد من العلماء.

فقال أبو حامد: "اختلفوا في أنّ الإسلام هل هو الإيمان أو غيره؟ وإن كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه، أو مرتبط به يلازمه"[٤]؟ وناقش أبو حامد القضية في ثلاثة مباحث: مبحثٍ في اللّغة، ومبحثٍ في الشّرع، وثالث في حكمهما في الدّنيا والآخرة، وهذا الأخير لا حاجةَ لنا في درسه، فهو خارج المطلوب.

---

[١] سورة آل عمران، الآية ١١٠.

[٢] انظر: الإسفراييني، طاهر بن محمد، (ت٤٧١هـ/١٠٧٨م)، التّبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية عن الفرق الهالكين، ط١، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م، ص٩٧.

[٣] سورة الكهف، الآية ٧٧.

[٤] انظر: الغزالي، محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدّين، دار الحديث، ط١، القاهرة، تحقيق: سيّد عمران. ٢٠٠٤م، ١ص١٥٥. وسأشير إليه لاحقا بـ (الإحياء).

- **مبحث في اللّغة:**

- **الإيمان** عبارة عن التّصديق، لقوله تعالى: "وما أنت بمؤمن لنا"[1]، أي بمصدّق، ومكانه القلب وترجمانه اللّسان.

- **الإسلامُ** عبارة عن التّسليم والاستسلام بالإذعان والانقياد وترك التّمرد والإباء والعناد، وهو في القلب واللّسان والجوارح، فتصديق القلب تسليم، وترك الإباء والجحود تسليم، والاعتراف باللّسان تسليم أيضا، وكذلك الطّاعة والانقياد بالجوارح. فموجب دلالتي اللّغة للإيمان والإسلام: هو خصوص الإيمان وعموم الإسلام، فكلّ إيمان إسلام، وليس كلُّ إسلام إيمانًا[2]، فيُعدّ بيانُ أبي حامد لمعنى الإيمان والإسلام، والوقوف على عموم الإسلام وخصوص الإيمان، من أبواب دلالة المطابقة للإيمان على التّصديق، ودلالة التّضمّن للإسلام، وهو مجاز علاقته الجزئيّة عند إطلاق الإسلام وإرادة الإيمان، أو الكليّة عند إطلاق الإيمان وإرادة الإسلام.

- **مبحث في الشّرع:**

واستعمالُ الشّرع لهاتين الكلمتين جارٍ على عدّة وجوه: وجه على سبيل التّرادف، ووجه على سبيل الاختلاف، ووجه على سبيل التّداخل. وتفصيلها:

---

[1] سورة يوسف، الآية ١٧.

[2] انظر: الغزالي، الإحياء، ١ص١٥٥.

- **وجه التّرادف** في قوله تعالى: "فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين"[1]، ولم يكن بالاتفاق إلاّ بيت واحد، وقال تعالى: "يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين"[2]، وقال صلى الله عليه وسلم: "بني الإسلام على خمس"، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّةً عن الإيمان، فأجاب بهذه الخمس[3]. فالإسلام هو الإيمان والعكس صحيح.

- **وجه الاختلاف** في قوله تعالى: "قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"[4]، ومعناه استسلمنا في الظّاهر، فأراد بالإيمان هنا التّصديق بالقلب فقط، وبالإسلام الاستسلام ظاهرا باللّسان والجوارح. وفي حديث جبرائيل عليه السّلام لمّا سألَهُ عن الإيمان، فقال: "أنْ تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره، فقال: فما الإسلام؟ فأجاب بذكر الخصال الخمس"، فعبّر بالإسلام عن تسليم الظّاهر بالقول والعمل، فالإسلام مباين للإيمان مفارق له، وهو الأصل في الوضع اللُّغويّ.

- **التّداخل:** وذلك فيما رُوي أنّه سُئل، فقيل: أيُّ الأعمال أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "الإسلام، فقال أيّ الإسلام أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الإيمان، وهذا دليل على الاختلاف وعلى التّداخل، وهو

[1] سورة الذّاريات، الآية ٣٦.

[2] سورة يونس، الآية ٨٤.

[3] الحديث رواه غير واحد من المحدّثين ولفظ البخاري: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمّدا رسول الله، وإقام الصّلاة، وإيتاء الزّكاة، والحجّ، وصوم رمضان". ١ص١٢.

[4] سورة الحجرات، الآية ١٤.

أقرب الاستعمالات إلى اللّغة؛ لأنّ الإيمان عمل من الأعمال، وهو أفضلها، والإسلام هو التّسليم، إمّا بالقلب، وإمّا باللّسان، وإمّا بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب، وهو التّصديق الذي يسمّى إيمانا، والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف، وعلى سبيل التّداخل وعلى سبيل التّرادف كلّه غير خارج عن طريق التّجوّز في اللّغة[1].

وتفصيل الكلام في هذا، أنّ سبيل الاختلاف والتّداخلُ والتّرادفُ، وكلّها دائرة بين الحقيقة والمجاز، وذلك لأنّ سبيلَ الاختلاف هو سبيلُ التّباين، والأصل فيه الحقيقة، فالإسلام انقيادٌ، والإيمانٌ تصديق، دلالتانِ وضعيّتانِ لغويّتان لا مجاز فيهما. كما نقول: هذا قلم، وهذا كتاب، وقوله: "سبيل التّداخل" دلالته عقليّة من عموم لفظ الإسلام وخصوص لفظ الإيمان، والتّداخل بمقتضى دلالة المفهوم من اللّفظينِ، فالخاصّ جزء العامّ.

وقوله: "سبيل التّرادف"، وهو أنْ يستعملَ أيَّ اللَفظين من جهة انطباقهِ على معناه مع المعنى الثّاني، والتّرادفُ في اللُّغة هو تعدّد الاسم لمسمّىً واحدٍ، وسببُ وقوعهِ في اللّغة هو أنْ يكون من أكثر من واضع، وذلك بأن تضع قبيلةٌ لفظَ القمح مثلاً للحبّ المعروف، وتضع قبيلة أخرى لفظ البُرّ له أيضاً، ويشتهر الوضعان، أو أن يكون من واضع واحد، إمّا لتكثير وسائل البيان لما في النّفس، وإمّا للتّوسّع في مجال البديع، فيكون ذلك من الحقيقة اللّغويّة[2].

هذا من جهة الحقيقة، أمّا من جهة التّجوّز فبيانها في قوله:

---

[1] انظر: الغزالي، الإحياء، ١ص١٥٦.

[2] انظر: السّيوطي، عبد الرّحمن جلال الدّين، (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، المُزهِر في علوم اللُّغة، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٨٦م، ١ص٤٠٦.

"سبيل **الاختلاف**" أنَّ الإيمان عبارةٌ عن التّصديق بالقلب فقط، وهو المعنى اللُّغويّ. والإسلام عبارة عن التّسليم والانقياد، وهو أيضا موافق للمعنى اللُّغويّ، فالتّصديق تسليم بالقلب، وانقياد الجوارح تسليمٌ كذلك، وليس من شرط الاسم انطباقه على معناه، فقولك لمستُ فلانا يصحّ في بعض بدنه وتسمّى لامسا، وعلى هذا جاء قوله تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"[1]. وهذا الذي ذهب إليه أبو حامد من إطلاق الإسلام على الظّاهر يُعدُّ من باب إطلاق الكلّ وإرادة الجزء، وهو مجاز علاقته الجزئيّة، فالانقياد يكون كما ذكرَ في القلب وفي الجوارح، ونحنُ نرى حركة الجوارح، ولا نرى التّصديق القلبيّ، فقوله تعالى: "قولوا أسلمنا" أي: انقدنا لك وامتثلنا لأمرك.

وسبيل التّداخل موافق أيضا للّغة في خصوص الإيمان، وهو أن يجعل الإسلام عبارة عن التّسليم بالقلب والقول والعمل جميعا، والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الإسلام، وهو التّصديق بالقلب، وهو موافق للّغة في خصوص الإيمان، وعموم الإسلام للكلّ.

وسبيل التّرادف بأن يجعل الإسلام عبارة عن التّسليم بالقلب والظّاهر جميعا، فإنّ كلّ ذلك تسليم، وكذا الإيمان ويكون التّصرّف في الإيمان على الخصوص بتعميمه وإدخال الظّاهر في معناه، وهو جائز لأنّ تسليم الظّاهر بالقول والعمل ثمرةُ تصديقِ الباطن ونتيجته، فيصير بهذا القدر من التّعميم مرادفا لاسم الإسلام ومطابقا له، فلا يزيد

[1] انظر: الغزالي، الإحياء، ١ص ١٥٦.

عليه ولا ينقص، وعليه جاء قوله تعالى: "فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين"[1]، وهذا أيضا من باب المجاز بعلاقة الكلّيّة حيث ذكر الجزء وهو الإيمان وأراد الكلّ وهو الإسلام، وقوله: "فلا يزيد ولا ينقص" بالنّسبة للفهم مع القرينة لا من حيث الوضع، بل هو من باب المجاز، وهكذا كلّ مجازٍ في سياقه يفهم مطابقا لمراد المتكلّم.

ب. مسائل في الصّفات:

درجَ الأئمّةُ في هذه المسألة على "الإقرارِ والإمرارِ والإثباتِ لما وردَ من الصّفاتِ في كتاب الله وسنّةِ رسولهِ من غير تعرُّضٍ لتأويلِه"[2]، ومن هذه الصّفاتِ الغضبُ والحبُّ والجودُ وغيرُها، وقد رُوِي عن الأوزاعيِّ ومالكٍ وسفيان الثّوريّ والليثِ بنِ سَعد في أحاديثِ الصّفاتِ قولهم: "أمِرُّوها كما جاءت بلا كيفيَّة"[3]. ورُوي عن ابن عيينةَ أنّه قالَ فيها: "كلّ ما وصفَ الله به نفسَه في كتابه العزيزِ فتفسيرُه تِلاوتُه والسّكوتُ عليه"[4]. وقد ألمحَ ابن خلدون إلى مثل ذلك الاتّفاق بين الأئمّة في هذا الشّأن، وأكّد أنّهم "أثبتوا له صفات الإلهيّة والكمال، وفوّضوا إليه ما يُوهمُ النّقصَ

---

[1] المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

[2] ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله، (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، لُمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، خرج أحاديثه وعلق عليه بدر الدين بن عبدالله، ط١، الدّار السلفيّة، الكويت، ١٩٨٦م، ص١٠.

[3] البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت٤٥٨هـ/٧٧٩م)، الاعتقاد والهداية، تحقيق وتعليق: عبدالله الدّرويش، ط٢، اليمامة، دمشق-بيروت، ٢٠٠٢م، ص٢١٢.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ساكتينَ عن مدلولِه"[1].

- **معنى الجود بين الله سبحانه والعبد:**

إنّ نسبة الصّفة إلى الموصوف تختلف باختلاف الموصوف، مع أنّ أصل الوصف يكون واحدا، فقولنا: بَخِلَ العالِمُ غير قولنا: بخلَ الغنيُّ، فأصل البخل واحد في العالِمِ والغنيّ، ولكنّا نفهم عند نسبة البخل للعالم معنى للبخل غير الذي نفهمه عند نسبته للغني، فالعالم ضنَّ بعلمه، والغنيّ ضنّ بماله، وقولنا: فلان عالمٌ، غير قولنا الله عالم، فعلم فلان علم ظاهر، وعلم الله علم إحاطة، وقولنا فعلَ فلان غير قولنا: فعلَ اللهُ، فإسناد الفعلِ إلى الزّمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل إسناد حقيقيّ بالنّسبة للمخلوق الذي يخضع لقوانين الكون، إذ كلّ فعل مفتقر ضرورة إلى زمان ومكان، أمّا خالق الأكوان والأزمان –سبحانه– فأفعاله غير مفتقرة، بل أمره ماض لا يعجزه شيء. قال أبو حامد: "وبعض النّاس أجودُ من بعض، فاصطناع المعروف وراء ما تُوجبُهُ العادةُ والمروءةُ هو الجود، ولكن بشرط أنْ يكون عن طيب نفسٍ، ولا يكونَ رجاءَ خدمةٍ أو مكافأةٍ أو شكرٍ أو ثناءٍ، فإنّ من طمع في الشّكر والثّناء، فهو بيّاع وليسَ بجوادٍ، فإنّه يشتري المدحَ بمالِهِ، والمدحُ لذيذٌ، وهو مقصودٌ في نفسه، والجُودُ هو: بذلُ الشّيء من غير عِوض. هذا في الحقيقة، ولا يتصورُ ذلك إلاّ من الله تعالى، أمّا الآدميّ فاسم الجود عليه مجاز؛ إذ لا يبذلُ الشّيء إلاّ لغرض، ولكنّه إذا لم يكن غرضه إلاّ الثواب في الآخرة، أو اكتساب فضيلة الجود وتطهير النّفس عن رذالة البخل فيسمّى جوادا. والجواد في وضع اللّغة هو السّخيّ المعطاء لطلب المدح أو الثّواب أو لمجرّد العطاء عن

[1] ابن خلدون، المقدّمة، ص٣٥٢.

طيب نفس، فهو جواد، وأبو حامد يجعله حقيقة فيمن لا ينتظر ثوابًا ولا ثناء، وهذا لا ينطبق إلاّ على الله الصّمد سبحانه. وقد قالته العرب في مَن كثر عطاؤه من باب المبالغة، فهو يعطي متفضّلا لغير حاجة إلى الثّواب[١].

-الاستواء:

الاستواء في اللّغة الصّعود والارتفاع والظهور والاستيلاء[٢]، وحَملَها أبو حامد على وجه فيه بُعد، وهو معنى التّأويل، وهو موافق لما ذهب إليه المعتزلة. ومعنى البعد في المعنى هو التّكلّف في استحضار القرينة، والحاجة إلى شاهد لغويّ قد يكون شاذا، ولكنّه موجود ثابت على كلّ حال.

قال أبو حامد: "العلمُ بأنّه تعالى مستوٍ على عرشه بالمعنى الذي أراد اللهُ تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصفَ الكبرياء، ولا يتطرّق إليه سماتُ الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السّماء حيثُ قال في القرآن: "ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان"[٣]، وليس ذلك إلاّ بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشّاعر:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيف ودمٍ مهراقِ[٤]

واضطر أهلُ الحقّ إلى هذا التّأويل كما اضطر أهلُ الباطن إلى تأويل قوله تعالى: "وهو معكم أينما

[١] انظر الغزالي، الإحياء، ٣ص٢٦٠.

[٢] انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادّة (سوا).

[٣] سورة فصّلت، الآية ١١.

[٤] قيل البيت للأخطل، وذكره الجوهريّ في الصّحاح، ٧ص٢٣٧.

كنتم"[1]، إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم. فكذا الاستواء لو تُرِك على الاستقرار والتّمكن لزم منه كون المتمكّن جسمًا مماسًا للعرش، إمّا مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدّي إلى المحال فهو محال"[2].

ويعتبر أبو حامد حمل الاستواء على الاستقرار على جسم محالاً في حقّ الله تعالى، لذلك لجأ مضطرًا إلى تأويلِهِ بالغلبة والقهر.

وختام مبحث الصّفات عند أبي حامدٍ في جوابه عن موقف عوام النّاس منَ الأخبار الموهمة التّشبيه، وفيها ذِكْرُ اليد والقدم والنّزول والانتقال والجلوس على العرش، وذلك في رسالته: إلجام العوام[3]، إذ يبيّن أنّ على العوام التّقديس، ثمَّ الاعتراف بالعجز، ثمّ السّكوت، ثمّ الإمساك، ثمّ الكفّ، ثمّ التّسليم لأهل المعرفة. ومعنى التّقديس أنّ واحدَهم إذا سمع اليد أو الإصبع وما شاكلها من ألفاظ، فيجبُ عليه أن يعرف أنّ هذه الألفاظ تُحملُ على عدة معانٍ، وما أوْهَمَ من هذه المعاني جسميّةً أو نقصًا، فلا تجوزُ نسبتُه إلى الله، بل يجبُ حملُه على المعاني الجائزة في حقّ الله، وهي المعاني المنسجمة مع التّقديس والتّشريف لله سبحانه. وهذا يدخلُ أحيانا من جهة الاشتراك، والتّعيين يكون بقرينةِ التّقديسِ، أي تنزيه الله عن الجسميّة والنّقص، أو من جهة التّأويل حتّى لا يشتبه على العوام المعاني القريبة من المعاني التي يدركها الخاصّة، ككلمة اليد، فمعناها القريب الظّاهر عند العامّة هو العضو

---

[1] سورة الحديد، الآية ٤.

[2] انظر: الغزالي، الإحياء، ١ص١٤٤.

[3] الغزالي، محمّد بن محمّد، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: حسين حلمي استنبولي، المكتبة الحقيقة، تركيا، ١٩٨٤م، رسالة ملحقة بكتابه المنقذ من الضّلال، سأشير إليها لاحقا بـ (إلجام العوام).

المعروف كما يفهم ذلك الأطفالُ، فلو قلتَ أمام أطفال وراشدين: يدُ السّلطان تطول كلّ ظالم، فسيفهمُ الرّاشدون منها القوّةَ والسّلطان، ولَفَهِمَ الأطفالُ منها العضوّ المعروف[1]. لذلك تؤوّل بمعنى القوّة والقدّرة. والمشترك من دلالات الحقيقة، والمؤوّل من دلالات المجاز.

أمّا مسألة النّزول التي اعتمدت على حديث "ينزلُ اللهُ تعالى في كلّ ليلة إلى السّماء الدّنيا"[2]، فيجب أن يعلم أنّ النّزولَ لفظ مشترك بين: الانتقال من علوٍّ إلى أسفل، ومعنى يليق بجلال الله وعظمته، وانظر في قول الشّافعي حين نزل مصرَ ولم يدركوا علوّ لغته فنزل بها إلى مستوى دركِهم، فقال: دَخلْتُ مِصرَ فلمْ يَفهمُوا كلامي؛ فنزلْتُ، ثمَّ نزلْتُ، ثُمَّ نَزلْتُ. وهذا كثير في كلام العرب[3].

ت. مسألة في التّكفير:

ولأبي حامد مذهب في مسألة التّكفيرِ فريد، قد نظم فيه كتابا صغيرا وسمه بـ "فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة"، وضع فيه قانونا في التّأويل بُغيةَ معالجةِ مسألة التّكفير التي يبدو أنّها كانت ظاهرةً في عصره أيضًا، وقد بنى هذا المذهبَ على أساسِ العلاقةِ بين اللُّغةِ والوجود؛ وبيّنَ فيه أنّ الوجودَ: ذاتيٌّ، وحِسِّيٌّ، وخياليٌّ، وعَقْليّ،

---

[1] انظر: الغزالي، إلجام العوام، ص٤.

[2] الحديث رواه غيرُ واحد من المحدّثين، ورواه االبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: "ينزل ربّنا سبحانه وتعالى في كلّ ليلة إلى السّماء الدّنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ ومن يسألني فأعطيه؟ ومن يستغفرني فأغفرُ له". البخاري، محمّد بن إسماعيل، الأدب المفرد، ص٣٢٠، الحديث رقم ٧٥٤.

[3] انظر: الغزالي، إلجام العوام، ص٧.

وشَبَهِيّ، فمن اعترفَ بوجودِ ما أخبرَ الرّسول عليه الصلاةُ والسّلام عن وجودِه بوجهٍ من هذه الوُجوه الخمسة فليس بمكذِّبٍ على الإطلاق، وأنّ كلّ من حملَ قولاً من الكتاب والسّنّة على وجه من هذه الوجوه، فهو من المصدِّقِين، وإنّما التّكذيبُ أن ينفي جميع هذه الوجوه، ويردّها دونَ تعليل؛ فذلك هو الكُفر والضّلال، فلا يلزمُ كُفر المؤوِّلين ما داموا يُلازِمونَ قانونَ التّأويلِ، وكيفَ نكفّرُ المؤوّلين؟ وكلّ فرق الإسلام اضطرّت إلى التأويل[1]؟

ويمثّلُ أبو حامد لدوران الإقرار بالوجود بوجه من الوجوه التي ذهب إليها، وهي الذّاتيّ والحسّيّ والخياليّ والعقلي والشّبهيّ، بقضايا تطبيقيّة متجاوزا الوجود الذّاتيّ لقوّته في نفسه إلى الوجود **الحسّيّ**، ويمثّل له بحديث "يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح، فيذبح بين الجنّة والنّار"[2]، والموت كما يقول المتكلّمون عرَض، ولا يستحيل عندهم العرَض جسمًا، فيكون معنى الخبر أنّ الاستحالة حسّيّة غير ذاتيّة، ويكون الانتقال من الذّاتيّ –وهو المدلول والمعنى الأصليّ– إلى الحسّيّ بقرينة استحالته عقلا، وتكون العلاقة بين الذّاتيّ والحسّيّ هي الوجود المشترك بينهما[3].

ويمثّل للوجود **الشّبهيّ** بالغضب والشّوق والفرح والصّبر ممّا ورد في الأخبار عن الله سبحانه، فهي لا تجوز ذاتيّا

[1] انظر: الغزالي، فيصل التّفرقة، ص٥٠ وما بعدها.

[2] الحديث رواه غير واحد من المحدّثين ولفظ البخاريّ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ فَيُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ فَيَقُولُ هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا فَيَقُولُونَ نَعَمْ هَذَا الْمَوْتُ وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ ثُمَّ يُنَادِي يَا أَهْلَ النَّارِ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ فَيَقُولُ هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا فَيَقُولُونَ نَعَمْ هَذَا الْمَوْتُ وَكُلُّهُمْ قَدْ رَآهُ فَيُذْبَحُ ثُمَّ يَقُولُ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ..." صحيح البخاري، ١١ص٤٦٩.

[3] انظر: الغزالي، فيصل التّفرقة، ص٥٦.

لأنّها أعراض، ولا تجوز حسّيّا وتخيّليّا لتعلّقها بالله سبحانه لدورانها على النّقص، وهي صفة سلبيّة تنزّه الله سبحانه عنها، ويكون التّنزيه قرينة صارفة لها عن حقيقتها إلى مجازها، وما يجوز تعلّقُ الذّاتِ الإلهيّة به من هذه الأوصاف هو لوازمها، حيث يلزم من الغضب العقاب، ويلزم من الفرح الثّواب، فتحمل عليها وتُصدّق من هذا الوجه[١].

٣. تجلّيات الحقيقة والمجاز في الأصول:

أ. مسألة في أدلّة الأحكام: الكتاب والسّنة والإجماع:

- **الدّليل الأوّل الكتاب:** وهو القرآن الكريم، ينطلقُ أبو حامد من أنّ الكلام لفظ مشترك بين النّفسيّ واللّفظيّ، فإن كان كما قال، فهو من دلالة الحقيقة اللّغويّة، وهي أن نفهم عند إطلاق اللّفظ أكثرَ دلالة من غير ترجيح، والقرينة هي التي تعيّن المعنى المراد، ويَستدلُّ على ذلك بآيات، منها قوله تعالى: "ويقولون في أنفسهم لولا يُعذبنا اللهُ بما نقول"[٢]، وقوله تعالى: "وأسرّوا قولكم أو اجهروا به"[٣].

---

[١] المصدر نفسه، ص٦١.

[٢] سورة المجادلة، الآية ٨.

[٣] سورة الملك، الآية ١٣. والعجب من أبي حامد كيف استدلّ على ما ذهب إليه –وهو يريد الكلام النّفسيّ– بالآيات التي ذكرها، ولم يذكر فيها كلمة "كلام" أو "كلمة"، بل المذكور فيها "القول"، إلاّ أن يكون القول والكلام من المترادف عند أبي حامد!

وقول الشّاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جعل اللّسان على الفؤاد دليلا

وهو هنا يَحملُ قولَه تعالى: "أنفسهم" على الإفراد مع أنّه جاء على صيغة الجمع، وكذلك باقي الآيات، بقرينة "في" دليلا على كلام النّفس، فقوله: "أنفسهم" يحتمل إضافة إلى ما ذهبَ إليه أبو حامد أن يَتَقَاوَلَ جمْعٌ فيما بينهم بكلام مسموع ملفوظ، ويقال فيهم: يقولون في أنفسهم، ويحتمل ما ذهب إليه من كلام النّفس، وليس في البيت دليل، فهو رأيٌ للشّاعر، والشّاهد الشّعريّ دليلٌ في اللّغة، وليس دليلا على الأفكار، وإذا جاز الوجهان، فهو مشترك، ويظهرُ أثر هذا الرّأي عند قوله: "أمّا سماع النّبيّ من الملك فيحتمل أن يكون بحرفٍ وصوت دالّ على معنى كلام الله، فيكون المسموع الأصوات الحادثة التي هي فعل الملك دون نفس الكلام، ولا يكون هذا سماعا لكلام الله بغير واسطة، وإن كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى، كما يقال: فلان سمع شعر المتنبّي وكلامه، وإن سمعه من غيره وسمع صوت غيره، وكما قال تعالى: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتّى يسمع كلام الله"[1]، وبيان موقف أبي حامد من سماع كلام الله هو سماع الأصوات المحدثة دون الكلام النفسانيّ الذي أثبته للمتكلّم ونقله قياسا إلى الله سبحانه وتعالى، وهنا يلتقي أبو حامد مرّة أخرى مع ما ذهب إليه المعتزلة من جهة وصف الكلام المسموع بالحادث والمخلوق، ويفارقهم من جهة إثباته الكلامَ لله.

---

[1] سورة التّوبة، الآية ٦. الغزاليّ المستصفى، ص١٨٥.

هذا، ويكون طريق فهم المراد تقدّم المعرفة بوضع اللّغة[1] التي بها المخاطبة، ثمّ إن كان:

نصًّا لا يحتمل، وهو الحقيقة وما اندرج تحته من مباحث اللُّغة، كفى معرفة اللّغة. وهو الخبر قطعي الدّلالة، وهو هنا مطابق للمحكم. وهو الدّلالة الحقيقيّة.

وإن تطرّق إليه الاحتمال، وهو المجاز وما اندرج تحته، كالمتشابه والظّاهر والمؤوّل، واحتاج إلى قرينة لمعرفة المراد به، والقرينة إمّا لفظ مكشوف، كقوله تعالى: "وآتوا حقّه يوم حصاده"[2]، والحقّ هو العُشر[3]، وإمّا إحالة على دليل العقل، كقوله تعالى: "وما قدروا الله حقّ قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسّماوات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون"[4].

- **الدّليل الثّاني السّنة:**

تفارق السّنةُ المطهرةُ القرآنَ الكريمَ من حيث ثبوتُه وطريق نقله، فالقرآن متواتر قطعيّ الثّبوت، وأغلب السّنة آحاد ظنّيّة الثّبوت، لذلك اهتمّ العلماء بدراسة ثبوتها، واخترعوا لها قوانينَ يُعرَفُ بها المقبول منَ المردود، وسمّي هذا العلم واشتهر بعلم الجرح والتّعديل، وهو علم يعرف به حال الرّواة، وعلم آخر مجاور له ومصاحب هو علم الدّراية،

---

[1] هذا يعيدنا إلى مبحث الواضع في التّمهيد، حيث إنّ الله سبحانه قد خاطب آدم باتّفاق، وقول الغزالي هنا: لا بدّ من تقدّم المعرفة بوضع اللّغة التي بها التّخاطب، ولا يعقل سبقٌ لآدمَ إلّا من عند الله سبحانه، فيؤيّد هذا أنّ الواضع هو الله سبحانه.

[2] سورة الأنعام، الآية ١٤١.

[3] الحديث رواه غير واحد من المحدّثين ولفظ البيهقيّ: " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالأَنْهَارُ أَوِ الْعُيُونُ، أَوْ كَانَ بَعْلا الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالسَّوَاقِي أَوِ النَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ. البيهقيّ، أحمد بن الحسين، (ت٤٥٧هـ/٧٧٩م)، السنن الصّغرى، ط١، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٩م.

[4] سورة الزّمر، الآية ٦٧.

وكلا العلمين كانا للنّظر في الحديث من حيث الأخذُ والرّدّ. ووَقف العلماء فيهما على أدقّ التّفاصيل، فقول الرّاوي أخبرني غير قوله قال وغير قوله عن فلان، وقوله قال أو روى غير قوله قيل أو رويَ. وعند أبي حامد يَثبتُ رفعُ الخبر إلى رسول الله بكلمات محكمة من الصّحابة، وهي: سمعتُ، أو أخبرني، أو حدّثني، أو شافهني، فهذا لا يتطرّق إليه الاحتمال، وهو الأصل في الرّواية، ودخول المجاز فيه قد يعدّ كذبا وتدليسا؛ لأنّ المعنى المراد هو ثبوت النّقل عن رسول الله، والسّياق سياق شهادة، فلا يجوز في الشّهادة غير الحقّ، أو أن توهم السّامع بما قد يُشكلُ عليه، وهذه الكلمات تدلّ دلالة قاطعة على السّماع. فهي منطبقة على المعنى المباشر، وهي من الحقيقة اللّغويّة.

- **الدّليل الثّالث الإجماع:**

الإجماع دليل شرعيّ متعلّق بسنّة غير مرويّة، وهذا عند من يقول فقط بإجماع الصّحابة، أمّا أبو حامد فيرتقي إلى أن يقول بإجماع الأمّة، ولا يجعلُه حُكرًا على الصّحابة، وذلك استنادا إلى عموم دلالة الأحاديث التي تقول بأنّ أمّة محمّد عليه الصّلاة والسّلام لا تجتمع على ضلالة[1]، ويحدّه بقوله: "اتّفاق أمّة محمّد صلى الله عليه

[1] الحديث له عدّة روايات بألفاظ متعدّدة ولفظ أحمد: "عَنْ أَبِي بَصْرَةَ الْغِفَارِيِّ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعًا فَأَعْطَانِي ثَلَاثًا وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا وَسَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُهْلِكَهُمْ بِالسِّنِينَ كَمَا أَهْلَكَ الْأُمَمَ قَبْلَهُمْ فَأَعْطَانِيهَا وَسَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَلْبِسَهُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَهُمْ بَأْسَ بَعْضٍ فَمَنَعَنِيهَا". مسند أحمد، ٤ ص٢٠٠.

وسلّم على أمر من الأمور الدّينيّة[1]"، وفي حدّه للإجماع يتجلّى النّقلُ العرفيّ الخاصّ، فأصله اللّغويّ: مشترك بين الاتّفاق والإزماع. ويقول: لكنّ العرف خصّص اللّفظ بما ذكرنا. فالتّخصيص من عمل العرف الخاصّ، وهو قصر اللّفظ على جزء معناه، كلفظ الدّابة على ذوات الأربع، وأصله لكلّ ما دبَّ. فقوله: "اتّفاق" يدلّ على العلاقة بين المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ، وقوله: "أمر من الأمور الدّينيّة" قرينة صارفة إلى المعنى الاصطلاحيّ.

ب. مسألة ما ظُنَّ أنّه دليل:

يقف أبو حامد بجانب الأصوليّين الذين لا يقبلون في أصول الأدلّة، إلاّ الثّابت منه بالدّليل القطعيّ، وقد قال الإسنويّ: "والشّارع إنّما أجاز الظّنّ في المسائل العمليّة، وهي الفروع دون العلميّة كقواعد أصول الدّين، وكذلك قواعد أصول الفقه"[2].

يناقشُ أبو حامد في هذا السّياقِ مسألة "هل شرع من قبلنا هو شرع لنا؟" من حيث الجواز والمنع العقليّان، ويعطف بردّ أدلةِ مَن قال بذلك، ويُسند رأيه بأدلّة نقليّة، ويظهر الاستدلال اللّغويّ جليّا حيث يقول معلّقًا على حديث معاذ

---

[1] الغزالي، المستصفى، ص١٣٧.

[2] انظر: الإسنوي، نهاية السّول، ١ص. واندراج "شرع من قبلنا" تحت ما يظنّ أنّه دليل سببه عدم توافر الأدلة القاطعة على كونه دليلا.

عندما أرسله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى اليمن: "بِمَ تحكُمُ"[١]؟ قال معاذ: "بالكتاب والسّنّة والاجتهاد"، فاحتجّ به مَن قال بأنّ شرع من قبلنا شرعٌ لنا بأن قالوا: قوله "الكتاب" عامّ في كلّ كتاب واندرجت تحته التّوراة والإنجيل، فيردّ أبو حامد قولَهم بسبق الفهم عند ذكر الكتاب إلى القرآن، بدليل اقترانه بالسّنة، ويردف بعدها أدلّة تتعلّق بعلم الدّراية تُعدُّ من القرائن الحالية، كقوله: ولم يُعهد من معاذ قطّ تعلّم التّوراة والإنجيل، والعناية بتمييز المحرّف عن غيره كما عهد منه تعلّم القرآن[٢].

فنرى كيفَ ردّ أبو حامد قولَهم بدليلِ سَبْقِ الفهمِ إلى القرآن، وكيف استدلّ بانصراف الذّهن إليه بقرينة اقترانه بالسّنّة، وتكون دلالة الكتاب على القرآن دلالة مجازيّة، وهي العلاقة الجزئيّة، حيث ذكر الكلّ وأراد الجزء.

وعند استدلالهم بحديث "من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلّها إذا ذكرها[٣]، وَقَرَأَ قوله تعالى: "وأقم الصّلاة لذكري"[٤]، وهذا الخطاب مع موسى عليه السّلام.

---

[١] الحديث رواه غيرُ واحد من المحدّثين، ولفظ أحمد: "عَنْ مُعَاذٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي لَا آلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. مسند أحمد، ٦ص٣٣٣.

[٢] انظر: الغزّاليّ، المستصفى، ص١٦٦.

[٣] أخرجه أحمد قال: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا الْمُثَنَّى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنْ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: "أَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي".

[٤] سورة طه، الآية ١٤.

قال أبو حامد: "ذكر الآية تعليلا للإيجاب، لكن أوجبَ بما أوحى إليه، ونبّه على أنّهم أُمِروا كما أُمرَ موسى، وقوله تعالى: " لذكري" أي لذكر إيجابي للصّلاة، ولولا الخبر [1] لكان السّابق إلى الفهم أنّه لذكر الله تعالى بالقلب، أو لذكر الصّلاة بالإيجاب"[2].

نرى كيف استدلّ أبو حامد لدلالة الآية على تذكّر العبد وجوب الصّلاة لربّه بقرينة الخبر، فلولاها لجاز الوجهان: ذكر الله، أو ذكر الصّلاة بالإيجاب، وهذا تردّد بين الحقيقة الوضعيّة والحقيقة الشّرعيّة، وقرينة الخبر دلّت على إيجاب الله للصّلاة، وهذا مجاز، فقوله: "لذكري" في الوضع اللّغويّ لذكر الله، وانصرف عنه لإيجاب الله للصّلاة لعلاقة المسبِّبيّة، حيث ذكر الضّمير العائد لله سبحانه، وأراد أمره بالصّلاة، والقرينة من الحديث، وقد يعدّ من قبيل الحذف، أي: حذف المضاف، فيجوز أن يكون أقم الصّلاة لذكر أمري بها.

٤. تجلّيات الحقيقة والمجاز في الفقه:

إذا كانَ استنباطُ الأحكامِ الشّرعيّة قائمًا على معالجةِ الفقيهِ للنّصوصِ الشّرعيّة وَفقَ ضوابطَ، فإنّ الحقيقةَ والمجازَ يؤثّران تأثيرًا جليّا في تحديد الحكم الشّرعيّ؛ لأنّه يجسّد فهمًا للنّصّ الشّرعيّ وفقَ الضّوابط. ومن هنا تجلّى

[1] يريد بالخبر حديث "من نام عن صلاة...".

[2] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٦٨.

أثرُ باب الحقيقة والمجازِ في بعض الأحكامِ الشّرعيّة لدى أبي حامد الفقيه؛ أي إنّ شخصيّته الفقهيّة متّكئةٌ لا محالةَ على شخصيّته الأصوليّة، وكلتاهُما تستمدّ ملامحَها من فهمِ أبي حامدٍ لمسألة الحقيقة والمجازِ في النّصوص. ونوردُ فيما يأتي عددًا من الأحكامِ الفقهيّة الشّرعيّة التي برز فيها أثر واضحٌ للحقيقة والمجاز في تراثِ أبي حامد الغزاليّ، وفيها:

أ. حكمُ تحريم الأمّهات على الأبناء:

يردُّ أبو حامدٍ على من قال في قوله تعالى: "حرّمت عليكم أمّهاتكم"[1] إنّها من المجمل لتردّدها بين معان غير معيّنة، ويعدُّه رأيًا فاسدا؛ إذ عرفُ الاستعمال كالوضعِ، ومن أنسَ مفاهيمَ أهلِ اللّغة واطّلع على عرف استعمالهم علم أنّهم يريدون بـ (حرّمتُ عليك الطّعام)، أنّه يريد الأكلَ دون النّظر والمسّ، وبـ (حرّمتُ عليك الثّوب)، أنّه يريد اللُّبس، وبـ (حرّمتُ عليك النّساء) أنّه يريد الوقاع، وهذا مفهوم واضح عندهم ظاهر، فلا يكون مجملا، والصّريح تارة يكون بعرف الاستعمال، وتارة بالوضع، فهو ليس مُجملا. ويقرّ رأي مَن ذهب إلى أنّه من قبيل المحذوف، كقوله تعالى: "واسأل القرية" أي أهل القرية، فإنْ أرادَ به حصول الفهم به مع كونه محذوفا فهو صحيح[2]. يريد حرّمت عليكم وطء أمّهاتكم.

[1] سورة النّساء، الآية ٢٣.

[2] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٧.

ب. في تبييت نيّة الصّيام:

ومثاله قوله صلوات الله وسلامه عليه، حيثُ لم يقدّم إليه غداء: "إنّي إذًا أصوم"[1]، فإنّه إن حمل على الصّوم الشّرعي دلّ على جواز النّيّة نهارًا، ولزم التّعارض مع الحديث: "لا صيامَ لمن لم يُبيّت الصّيام من اللّيل"[2]، وإن حُمل على الإمساك، لم يدلّ. ولم يتعارض، ومَن حملَهُ على الشّرعيّ لزمه الجمع بين الحديثين بأن يقول لا يجوز في الفريضة ويجوز في التّطوّع، أو أنّ التّبييت سنة لا فريضة، وهذا التّردّد بين الحقيقة اللُّغويّة والشّرعيّة يُعدّ من المجمل أو المشترك، والقرينة تعيّن المراد منهما.

ج. حكم الخطأ والنّسيان:

مسألةُ ثبوتِ الفعلِ في الواقع ونفي حكمه بمفهوم الخطاب، لا في أصل الوضع، تدور في عدّة نصوص، والأصل فيها دلالة الحقيقة العرفيّة كما ذهب إليه أبو حامد، ففي حديث: "رفع عن أمّتي الخطأ والنّسيان"[3] نرى أنّ منطوق الحديث يرفع الخطأ والنّسيان، والواقع أنّ الخطأ والنّسيان من حيثُ الوقوعُ حاصلٌ، ودلالة المنطوق منطبقة على

---

[1] أخرجه غيرُ واحد من المحدّثين، ولفظ النّسائي: "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ: "أَعِنْدَكِ شَيْءٌ"؟. قُلْتُ: لاَ. قَالَ: إِذًا أَصُومَ". قَالَتْ: وَدَخَلَ عَلَيَّ يَوْمًا آخَرَ فَقَالَ: "أَعِنْدَكِ شَيْءٌ"؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: "إِذاً أُفْطِرَ وَإِنْ كُنْتُ فَرَضْتُ الصَّوْمَ". البيهقي، السّنن الكبرى، ٤ص٢٧٥.

[2] الحديث رواه غير واحد من المحدّثين، واللّفظ لمالك في موطّئه، ٢ص١٩٧.

[3] الحديث رواه غير واحد من المحدّثين، ولفظ ابن حبان: "أنّ رسولَ الله –صلى الله عليه و سلم– قال: "إنّ اللهَ تجاوز عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه" ابن حبّان، محمّد بن حبّان، (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م)، صحيح ابن حبّان، ط٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ص٢٠٢.

الوجود، ونفي الوجود يقتضي نفي الحكم، ولكنّ أبا حامد يرى أنّ مفهوم هذا الخطاب عند العرب لا يتعلّق بوجود الفعل وعدمه، بل هو متعلّق بحكمه فقط، وهذا مستفاد من عرف الاستعمال، وليس من الدّلالة الشّرعيّة، فالمنفي هو الحكم، والمضمر في هذا السّياق هو الإثم، فكأنّه يقول: رفع إثم الخطأِ والنّسيان، ولا يقال هذا عامّ في نفي وجود الفعل وحكمه؛ لأنّه لا يوجد صيغة مفيدة للعموم، فـ (إثمٌ) نكرةٌ في الإثبات فلا عموم لها[١]، ويجوز عند أبي حامد أن يُحمل على باب حذف المضاف كما في و"اسأل القرية" على أن تسمّى الأسماء الشّرعيّة مجازا[٢]، فينبني على هذا أنّ الضّمان والكفارة ليسا من الإثم والعقاب، وإن كان فيهما تنبيه وتشديد. فالقاتل خطأً وإن ترتّب عليه دِيَةٌ وصيام، فليس ذلك عقابا، بل تصفية وتهذيبا للنّفوس. ويندرج هنا مجموعة من الأحكام الشرعيّة المستنبطة من قوله صلوات الله وسلامه عليه: "لا صلاة إلاّ بطهور، ولا نكاح إلاّ بولي، ولا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد"، فلا يجوز نفي أصل الفعل، فالصّلاة والنّكاح واقعان، ولكن يجوز أن نقول الواقع هو الصّلاة بغير المعنى الشّرعي، أي بالمعنى اللُّغويّ، وكذلك النّكاح، أو أن يكون المنفي كمالَها، أو صحّتها، ويختار أبو حامد أنّ النّفي واقع على الصّحة، وهو ظاهر قريب، ويجوزُ وقوعه على الكمال على سبيل التّاويل[٣].

[١] قاعدة كثيرة التّوارد في اللّغة والأصول. انظر: السّبكي، علي بن الكافي، الإبهاج، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٤م، ٣ص١٠.

[٢] انظر: الغزالي، المستصفى، ص١٨٧.

[٣] انظر: المصدر نفسه، ص١٨٨.

الخاتمة

قامت هذه الدّراسة على محاولة استظهار باب الحقيقة والمجاز عند أبي حامد الغزالي، فتتبّعتُ الباب في ما توافر لديّ من مؤلّفاته، وقد تطلّب الدّرسُ طَرْقَ مباحثَ متعلّقةٍ بالباب، كثبوته في اللُّغة، وبيان الوضع والواضع، ودراسة مواقف العلماء المختلفة مشاربهم، ضمن عنوانات فرعيّة، كالقرائن والعلاقات، وبيان دوران الباب عند أبي حامد في كتبه وبخاصّةٍ (المستصفى)، وقد أظهرت الدّراسة عدّة نقاط، أبرزها:

١. ثبوت باب الحقيقة والمجاز في اللُّغة.

٢. أنّ باب الحقيقة والمجاز ثابت بثبوت مجال درسه عند الأصوليّين.

٣. أنّ باب الحقيقة والمجاز نامٍ متطوّر بنمو اللُّغة عند اللُّغوليّين والبلاغيّين.

٤. أنّ العلماء على اختلاف منطلقاتهم متفقون على ثبوت الباب تداوليّا، وإنِ اختلفوا في المسمّى.

٥. أنّ لهذا البابِ أثرًا جليًّا في مباحثِ أصولِ الفقهِ، وفي طبيعةِ الأحكامِ الشّرعيّةِ المستنبطةِ من كتاب الله تعالى، ومن فهمِنا لسنّة رسوله الأمين.

٦. أنّ لبابِ الحقيقة والمجازِ أثرًا توجيهيًّا واضحًا في فهمِ كثيرٍ من المسائلِ العقديّةِ، وبخاصّةٍ مسألة الأسماء والصّفات.

وقد بذلتُ جهدا في تتبّع الباب في مظانّه، في محاولة ترتيبه وتصنيفه، والخروج بنتائج، إلاّ أنّ الباب ما زالَ مشرعًا للدّراسة والبحث والتنقيب والنّظر فيه نظرا عميقا، فأهميّة الباب وعمقه يستنهضان الدّارسين لخوض

غماره واستخراج ثماره؛ ذلك لتعلّقه بكتاب ربّ العالمين وسنة رسوله الأمين، وأصول الفكر العربيّ الإسلاميّ وفروعه، فضلاً عن اشتماله على قضايا جوهريّةٍ في العربيّةِ وعلومها.

ثَبَتُ المصادر والمراجع

أ. المصادر:

١. القرآن الكريم.

٢. الآمديّ، علي بن محمّد، (ت٦٣١هـ/١٢٣٤م)، الإحكام في أصول الأحكام، ط٢، تحقيق: السيّد الجميليّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت،١٩٨٦م.

٣. ابن الأثير، محمّد بن محمّد، (ت٦٣٧هـ/١٢٣٩م)، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، ط١، دار الكتب العلميّة، تحقيق: كامل عويضة، بيروت ١٩٩٨م.

٤. الإسفراييني، طاهر بن محمد، (ت٤٧١هـ/١٠٧٨م)، التّبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية عن الفرق الهالكين، ط١، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت،١٩٨٣م.

٥. الإسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم، (ت٧٧٢هـ/١٣٧٠م)، الكوكب الدّريّ، ط١، تحقيق: محمّد حسن عوّاد. دار عمّار. عمّان،١٩٨٥م.

٦. ________________، نهاية السّول شرح منهاج الوصول، ط١، عالم الكتب، بيروت،١٩٩٩م.

٧. الأنصاريّ، عبد الله بن هشام، (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م)، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الطّلائع، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٨. البجلي، جرير بن عطيّة، (ت١١٠هـ/٧٢٨م)، ديوان جرير، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩م.

٩. البخاري، محمّد بن إسماعيل، (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)، الأدب المفرد، ط٢، ترتيب وتقديم: كمال الحوت، عالم الكتب، ١٩٨٥م.

١٠. ______________، الصّحيح الجامع، تحقيق: محمّد النّاصر، دار طوق النّجاة، الرّياض، ٢٠١٠م.

١١. البصريّ، محمّد بن علي، (ت٣٦٣هـ/١٠٤٤م)، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت،١٩٨٣م.

١٢. البيهقيّ، أحمد بن الحسين، (ت٤٥٨/٧٧٩م)، الاعتقاد، ط١، تحقيق السّيّد الجميليّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٨م.

١٣. ______________، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق وتعليق: عبدالله الدّرويش، ط٢، اليمامة، دمشق وبيروت، ٢٠٠٢م.

١٤. ______________، السّنن الصّغرى، ط١، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٩م.

١٥. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، (ت٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، الإيمان، ط٣، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٨٨م.

١٦. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، البيان والتّبيين، ط٤، تحقيق: عبد السّلام

هارون، دار الفكر، بيروت،(د.ت).

١٧. الجرجانيّ، عبد القاهر، (ت٤٧٠هـ/١٠٧٨م)، الرّسالة الشّافية، مذيّلة بدلائل الإعجاز، ط٣، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدنيّ، جدّة والقاهرة، ١٩٩٢م.

١٨. ________________، أسرار البلاغة، تحقيق: محمّد خفاجي، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د.ت).

١٩. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، (ت٨١٦هـ/١٤١٣م)، التّعريفات، ط١، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٠. ابن جنّيّ، عثمان، (ت٣٢٩هـ/٩٤١م)، الخصائص، ط٥، تحقيق: محمّد علي النّجار، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.

٢١. ابن حبّان، محمّد بن حبّان، (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م)، الصحيح، ط٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٢. الحمويّ، ياقوت، (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم الأدباء، ط١، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٣. حنبل، أحمد، (ت٢٤١هـ/٨٥٦م)، المسند، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٤. ابن خلدون، عبد الرّحمن، (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، المقدّمة، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٥. ابن خلّكان، أحمد بن محمّد، (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان، ط٧، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد

الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٩٤م.

٢٦. الذّهبيّ، محمّد بن أحمد، (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، سير أعلام النّبلاء، إشراف: شعيب الأرناؤوط، دار الحديث، القاهرة،٢٠٠٦م.

٢٧. الرّازي، فخر الدّين، (ت٦٠٦هـ/١٢١٠م)، المحصول في علم أصول الفقه، ط١، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة ناشرون، بيروت، ٢٠١٢م.

٢٨. الزّبيديّ، محمّد بن محمّد الحسينيّ، (١٢٠٥هـ/١٧٩٠م)، تاج العروس من جواهر القاموس، ط١، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٩. الزّركشي، بدر الدّين محمد، (ت٧٩٤هـ/١٣١٥م)، البرهان في علوم القرآن، ط١، تحقيق: أبي الفضل الدّمياطي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٣٠. الزّركلي، خير الدّين، (ت ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الأعلام، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٨م.

٣١. الزّمخشريّ، جار الله محمود بن عمر، (ت٥٣٨هـ/١١٤٤م)، أساس البلاغة، ط١، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت،٢٠٠١م.

٣٢. السّبكي، علي بن الكافي، (ت٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، الإبهاج في شرح المنهاج، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٤م.

٣٣. ______________________، طبقات الشّافعيّة الكبرى، ط٢، تحقيق: محمود محمّد

الطّناجي، وعبد الفتّاح الحلو، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م.

٣٤. السّكّاكيّ، يوسف بن محمّد، (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، مفتاح العلوم، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٣م.

٣٥. السّيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن، (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، المُزهِر في علوم اللغة وأنواعها، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٦. الشّاطبيّ، إبراهيم الغرناطيّ، (ت٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، الموافقات في أصول الشّريعة، تحقيق: عبدالله درّاز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٣٧. الشّافعيّ، محمّد بن إدريس، (ت٢٠٤هـ/٨١٩م)، الرّسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٨٧.

٣٨. الشّربيني، محمد الخطيب، (ت٩٧٧هـ/١٥٦٩م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت.(د.ت).

٣٩. ابن شقير، أحمد بن الحسن، (ت٣١٧هـ/٩٢٩م)، المحلّى "وجوه النّصب"، ط١، تحقيق: فائز فارس، مؤسسة الرّسالة، دار الأمل، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٠. الشّهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنّحل، ط٢، دار المعرفة، بيروت.١٩٧٥م.

٤١. الشّوكانيّ، محمّد بن عليّ، (ت١٢٥٥هـ/١٨٣٩م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ط١، تحقيق محمّد البدريّ، دار الفكر، ١٩٩٢م.

٤٢. الشّيبانيّ، محمّد بن الحسن، (ت١٨٧هـ/٨٠٣م)، الجامع الصّغير، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م.

٤٣. أبو عبيدة، معمر بن المثنّى، (ت٢٠٩هـ/٨٢٤م)، مجاز القرآن، ط٢، مؤسّسة الرّسالة، بيروت،١٩٨١م.

٤٤. ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، (ت١٠٨٩هـ/١٦٧٨م)، شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د.ت).

٤٥. الغزالي، محمد بن محمد، (ت٥٠٥هـ/١١١٢م)، إحياء علوم الدّين، ط١، تحقيق: سيّد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٤٦. ________________، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٣م.

٤٧. ________________، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٨م.

٤٨. ________________، إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: حسين حلمي إستنبولي، مكتبة الحقيقة، تركيا، ١٩٨٤م.

٤٩. ________________، شفاء الغليل، ط١، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.

٥٠. ________________، فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة، منشورات دار الحكمة، دمشق، ١٩٨٦م.

٥١. ________________، القسطاس المستقيم، ط١، المطبعة الكاثوليكيّة، لبنان، ١٩٥٩م.

٥٢. ______________، المُستصفى في علم الأصول، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٥٣. ______________، المنخول في علم الأصول، ط٣، دار الفكر، ١٩٩٨م.

٥٤. ______________، المنقذ من الضلال، ط١، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٣م.

٥٥. الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، (ت١٧٥هـ/٧٩١م)، الجمل في النّحو، ط١، تحقيق: فخر الدّين قباوة، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

٥٦. ______________، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرّائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).

٥٧. ابن فضل الله العمريّ، أحمد بن يحيى، (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ط١، تحقيق: محمد خريسات وآخرَين، مركز زايد للتّراث والتّاريخ، العين، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١م.

٥٨. ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله، (ت٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، لُمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، خرج أحاديثه وعلق عليه بدر الدين بن عبدالله، ط١، الدّار السلفيّة، الكويت، ١٩٨٦م.

٥٩. القرطبيّ، محمّد بن أحمد، (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، المعروف ب "تفسير القرطبي"، ط١، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة. (د.ت).

٦٠. ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م)، البداية والنّهاية، تحقيق: حامد أحمد الطّاهر،ط١، دار الفجر للتّراث، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٦١. ابن منظور، محمّد بن مكرم، (ت٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، ١٩٨٨م.

٦٢. الميدانيّ، أحمد بن محمد، (ت٥٣٩هـ/١١٤٤م)، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محيي عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

ب. المراجع:

١. حمّودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدّار الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٨٣م.

٢. أبو زهرة، محمّد، (ت١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٩٧م.

٣. الزّركلي، خير الدّين، (ت١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، الأعلام، ط٣.

٤. عتيق، عبد العزيز، علم المعاني، ط١، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٤م.

٥. عثمان، عبد الفتّاح، التّفكير البلاغيّ عند المعتزلة، ط١، طبعة التّقدّم، القاهرة، ١٩٨٤م.